Philosophie

Friedrich Schlegels Weg

von der romantischen zur christlichen Anthropologie

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der Philosophischen
Fakultät der Rheinischen Friedrich-
Wilhelms-Universität Bonn a. Rh.

Von

Magda Trabert

aus Wiesbaden

1936

Matthias-Grünewald-Druckerei, Wiesbaden

Berichterstatter: Prof. Dr. Alois Dempf
Prof. Dr. H. J. v. Rintelen

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit zum Abdruck, der im Inhaltsverzeichnis durch * gekennzeichnet ist.

Ein Exemplar der vollständigen Abhandlung ist in Maschinenschrift auf der Universitätsbibliothek in Bonn niedergelegt.

Inhalt

Die Anthropologie als Mittelpunkt der Schlegelschen Lebensphilosophie

Der Philosoph Friedrich Schlegel hat keine Anthropologie im Sinne modernen Philosophierens herausgearbeitet, das den Menschen als Menschen, d. h. als Formal- und Materialobjekt des Forschens in seiner Einheit und konkreten Ganzheit betrachtet und das seit Nietzsche das eigentliche Ziel des philosophisch-anthropologischen Bemühens darin sieht „eine neue einheitliche Selbstauffassung des Menschen zu gewinnen, die die historische Stufe eines heutigen Menschseins adaequat in sich aufnimmt, ohne die Formen früheren Menschentums in Vorstufen umzudeuten und ohne auch nur ein noch so Kleines aufzugeben von der Weite unseres vielfältigen Wissens vom Menschen und der Einheit unserer fortgeschrittenen Menschenkenntnis". (Landsberg.)

Nichtsdestoweniger steht in seiner Lebensphilosophie, die eine Ganzheit ist, wie auch das Leben selbst ein Ganzes bedeutet, der wichtigste Lebensträger, der Mensch, im Mittelpunkt seines Fragens. Das Leben realisiert sich für den Einzelnen und die Gesamtheit in dem Raum- und Zeitnetz geschichtlicher Wirklichkeit; und nicht zuletzt darum ist Schlegels ganzes Interesse so stark und wesentlich zur Geschichte hin ausgerichtet. Schon vor Dilthey mit seinem berühmt gewordenen Wort: daß wir nicht durch Introspektion die menschliche Natur erfassen, sondern, was der Mensch sei, sage nur die Geschichte, nimmt Schlegel die geschichtliche Dimension in seine Daseins- und Lebensanalyse auf, aber nicht in dem verabsolutierenden und darum verengenden Sinne Diltheys. Und darum ist im Grunde seine ganze Philosophie Geschichtsphilosophie, die zuletzt fast in Geschichtstheologie umschlägt.

In der Welt der Geschichte, die „Kenntnis des menschlichen Geschlechtes und seiner Veränderungen" ist, wird ihm die Größe der menschlichen Bestimmung offenbar. Denn es ist doch schon so, daß die eigentliche Geschichte, und zwar Geschichte nicht nur nach dem wissenschaftstheoretischen Begriff der Zuwendung zur Vergangenheit, sondern Geschichte in erster Linie im ontologischen Sinn der historischen Zeit, zum Menschen gehört; und die philosophische Frage nach ihrem Sinn ist kaum zu trennen von der Frage „Was ist der Mensch?", von der Frage nach dem Sinn des Daseins des Menschen überhaupt, weil eben das Dasein des Menschen in diesem Aeon in seiner Geschichte verkörpert ist, die die Mitte der Geschichte dieser geschaffenen Welt überhaupt ist. D. h. der Mensch ist nicht nur „der Schlußpunkt, die letzte Stufe einer langen Reihe von Produktionen in der irdischen Geschichte", in der Geschichte alles irdischen Werdens in makrokosmischer Schau, sondern auch der Träger alles rein menschlichen Geschehens innerhalb der Menschheit und zwar nicht nur in jener kurzen Spanne Menschenvergangenheit, von der wir irgendwelches dokumentierte Wissen haben. Die Geschichte selber, so wie sie sich als bunter Reigen von Geschehnissen in concreto entfaltet, ist gleichsam eine explizierte und explizierende Anthropologie. Das Ewige hat ja keine Geschichte, weder als abstrakte Wesenheit, noch als

Fülle des ewigen göttlichen Lebens. Denn zur Geschichte gehört ein geschaffenes geschehendes Existieren und ein Anfang; nur was, wenn auch endlich, existiert und nicht bloß weset, nur was als ein Wesen aus dem Nichts in die Zeit gehoben ist, hat reale Geschichte.

Aus seiner so stark geschichtlich und geschichtsphilosophisch interessierten Haltung heraus sieht Friedrich Schlegel das Problem des Menschen als solchen sehr konkret. Die Geschichte und die historische Wissenschaft vermögen es aber nicht allein, den Menschen zu lehren, woher er ist und was er ist. Sie liefern mit ihrer Vertiefung in die Gestaltenfülle der Menschheitsgeschichte nur Anschauungsmaterial, das mithilft, die Strukturlinien einer systematischen philosophischen Anthropologie deutlicher und in der rechten Richtung herauszuarbeiten. Das kommt klar, wenn auch ungesagt, zum Ausdruck in Schlegels besonderen Traktaten über eine „Theorie des Menschen". Hier leihen nicht nur die Geschichte, sondern auch Psychologie, Urgeschichtsforschung, Soziologie, Metaphysik, Religionswissenschaft und Theologie als Prolegomena ihre Hilfe zur Herausformung des Menschenbildes.

Es ist schon gesagt worden, daß Schlegel die anthropologische Frage nicht ausdrücklich und unmittelbar stellt, wenigstens nicht in der allgemeinen Form, wie sie uns heute als Forderung einer Wesenswissenschaft beschäftigt, die natürlich auch von der Wirklichkeit und Erfahrung ausgeht, aber noch in stärkerem Maße als Schlegel den Einzelfall nicht als Einzelfall nimmt, sondern als Konkretisierung einer bestimmten Idee, d. h. eben den Menschen als Menschen betrachtet. Und darum liegt auch in seinen Schriften ein gesamtanthropologisches Bild durchaus nicht so fertig vor, daß man einfach ablesen könnte. Es muß erst aus den einschlägigen Einzeltexten und den allgemeinen philosophischen Grundlagen zusammengestellt werden, wobei einmal zu bedenken ist, daß Schlegels Philosophie keine Seinsphilosophie im eigentlichen Verstande des Wortes ist, sondern eben eine Lebensphilosophie, eine Philosophie des Werdens, wenn auch nicht im extrem heraklitischen Sinn oder dem der zeitgenössischen Lebensphilosophen, und zweitens die Genesis im Denken des Philosophen nicht übersehen werden darf.

Auf diese Art und Weise wird ein struktur- und farbenreicheres Bild gewonnen als dies die einzelnen Systemversuche und Theorien des Menschen bieten, die in Schlegels philosophischen Arbeiten natürlich auch da sind und ihrerseits nur wiederum beweisen, wie sehr Friedrich Schlegel alle anthropologischen Bestimmungen wert hält. Der verschiedentlich abgewandelte Satz: „die Philosophie soll auf den ganzen Menschen gehen und ein Wissen desselben sein" gibt dem deutlich Ausdruck und ist zugleich ein schwacher Hinweis auf die behauptete und genügend zu belegende Tatsache, daß die Menschenlehre die eigentliche Grundlage und der Ausgangspunkt seines gesamten Weltbildes und seiner Wissenschaftslehre ist, wie das ähnlich in unseren Tagen eindeutig z. B. für Max Scheler und Martin Heidegger gilt, bei denen mindestens der Ansatz der Gesamtphilosophie in der anthropologischen Grundproblematik zu finden ist.

Die Entwicklung des Schlegelschen Menschenbildes im Ganzen

„Bewußtsein ist das Wesen des Menschen"[1] lehrt, in weitgehender Uebereinstimmung mit dem philosophischen Verständnis der Zeit, insonderheit des Fichteschen Idealismus, die Jenaer „Transzendentalphilosophie" Schlegels. Und das besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch seiner Natur nach ein geistbegabtes Wesen ist, und daß er gerade als Geistwesen seiner eigenmenschlichen Bestimmung zu dienen hat, was als überzeugte Wirklichkeit festgehalten und nicht bloß als historische „Meinung" so ohne weiteres auszusprechen vom modernen Anthropologen ein bißchen mehr Mut erfordern dürfte als von den Philosophen des deutschen Idealismus und der Romantik, für die die seit Kant neu entdeckte Totalität und Einheit des Geistes zum tiefsten aller Probleme und zum höchsten Werte wurde. Es ist doch gerade des Geistes größtes Werk, seiner selbst mächtig zu werden.[2] Und im Bewußtsein, näherhin im Selbstbewußtsein kehrt der Geist sich zu sich selbst, was kein Ding sonst vermag.

Diese Erkenntnis von der primären Geistigkeit[3] des Menschen, die ihn über die anderen Seinsbereiche hinaushebt, ist nicht einfach eine aprioristische Feststellung oder Behauptung; sie stützt sich vielmehr auf ein Faktum, das sich auch nach außen, gewissermaßen empirisch erfassen läßt, insofern der Mensch sich, wie das Schlegels philosophische und historische Darstellung in ihrer Gesamtschau zeigt, kundgibt als denkende, willensfähige, bewußtseins- und selbstbewußtseinsbegabte und darum auch kunst- und kulturschaffende Existenz, als eine intelligentia, die zu philosophieren vermag,[4] ein wirkliches Ich, das in erster Linie seinem geistigen Sein dient. Hominum genus arte et ratione vivit. Gerade Kultur ist ja ein Ergebnis der geistigen Betätigung des Menschen, objektivierter, stoffgebundener Geist sozusagen. Geist, der Geist des Menschen, ist die Macht, die Kultur schafft; Geist ist die Wurzel ihres Wesens. Und der Geist erst, bzw. Geist und Seele in Einheit verleihen darum dem Menschen seine Würde und machen selbst sein Wesen aus. Er gehört für Schlegel zur Natur des Menschen von Anfang an, des Menschen, der im Grunde ja wesentlich ein zu wirklicher Einheit zusammengesetztes, doch in seiner Zusammensetzung labiles Seiendes ist und nicht ein esse oder eine natura simplex, wie etwa jene Philosophie vermeint, die in dem Trugbild einer gleichsam als „Existenzialeinheit" fälschlich ins Zentrum erhobenen Ichheit

den Inbegriff der Wahrheit und den Aufschluß aller Rätsel zu finden wähnt; womit weder die Ichheit durchaus verneint, sondern nur aus dem „Seelengrund" in die Bewußtseinssphäre an den rechten Ort verwiesen wird, noch dem völligen Ausschluß, der Verkümmerung und Geringschätzung des zur Integrität der Menschennatur notwendigen sinnenhaften Lebens das Wort geredet wird. Nicht immer ist Schlegel eben dieser Ansicht gewesen. Denn gerade im Ich, diesem vielbeweglichen romantischen Ich, suchten die Romantiker gern die Lösung aller Lebensfragen. Aber von jeher sah er als Romantiker aus dem cartesischen Grundirrtum einer absoluten dualistischen Trennung von Geist und Körper „alle nachfolgenden Verirrungen der Philosophie" hervorgehen, die er seinerseits zu überwinden suchte durch ein Zusammenführen der Widersprüche zu höherer Einheit.

Bezüglich der Wesensfrage – „Wesen ist der Mittelpunkt, aus dem alles bestimmt wird (aber nicht mechanisch)"[5] – steht ihm der Mensch freilich nach wie vor als geistgeleitetes oder doch wenigstens als geistbesitzendes Wesen im Vordergrund. Der junge Romantiker, der Verfasser der „Lucinde" und Mitherausgeber des „Athenäums", sucht aus innerem Einheitsverlangen die Synthese der konkret gegensätzlich empfundenen Entitäten von Geist und Natur, und er sieht mit der Romantik die Lösung in dem Hinaufsteigern des Sinnlichen zum Geistigen bis zur Gleichordnung und schließlichen Identität.

Allein seine Wege sind letztlich doch in anderer Richtung ausgelaufen als seine Anfänge und dann sein Ausgang von der Ich-Souveränität und der Bewußtseinsbegabtheit des Ich, die er als Philosoph mit Fichte, aber doch schon über ihn hinausweisend noch gemeinsam hat, dies vermuten ließen. Noch für die Kölner Vorlesungen steht ja die Ichheit,[6] und sie ist, wie eigens betont wird, etwas Geistiges, anfänglich doch sehr im Brennpunkt der Betrachtung, während sie in der christlich geformten und beinhalteten Anthropologie der Spätschriften eindeutig aus der Wesensmitte des Menschen verwiesen wird[7] und dafür eine objektive ranggerechte Hineinordnung erfährt in den großen Ring des menschlichen Ordo, der auf Gott ausgerichtet ist. Aus den Denk- und Gefühlsbedürfnissen einer Weltphilosophie, in der er seinen jugendlichen Geist unveränderbar, weil seinem Wesen zuartend, geprägt hatte, regt sich zuerst und allermeist Schlegels Widerspruch gegen die anfangs über alles bewunderte Fichtesche Ichphilosophie. Das Objekt vom Subjekt gänzlich aufzehren zu lassen, war für die Dauer unmöglich für ihn, der, nach eigenem Bekenntnis von früh an besessen war von der Sehnsucht nach dem und von der Treue gegen das Universum. Für den christlichen Philosophen sind darüber hinaus vor allem religiöse und theologische Erwägungen bedeutsam.

Nach Klärung der Wesensfrage im engeren Sinne lassen sich artbestimmende charakteristische Wesenseigenschaften und Wesensfolgen als Seinsergänzungen akzidentell ableiten, bzw. aufhellen und herausstellen – Wesen und Akzidentien bedingen ja einander, und die Akzidentien sind weder von dem Wesen, noch ist das Wesen von den Akzidentien zu trennen – und zugleich die Zielgerichtetheit

und die Bestimmung des Menschen deuten. Denn die Frage nach der Bestimmung muß nach dem Idealismus und der Romantik so verstanden werden, daß sie identisch ist mit der Frage nach der Natur und dem Wesen des Menschen und schließlich dem Sinn alles menschlichen Daseins.[8] Es ist das, wie schon erwähnt wurde, eine Problemstellung, die auch der modernen Anthropologie eigen ist und die Landsberg prägnant so formuliert: „Das Wesen des Menschen liegt da, wo sein Sinn liegt."[9]

Die Transzendentalphilosophie der Jenaer Nachschrift, in der sich Schlegel zum erstenmal um die systematische Darstellung umfassender philosophischer Gedankenkomplexe müht,[10] weist die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung des Menschen der praktischen Philosophie zu, und darin begegnet Schlegel Kant, der auch die theoretische Anthropologie für ein nicht realisierbares Ideal hält. Dabei ist die Forderung zu beachten, daß die Bestimmung des Menschen im Ganzen aufzufassen sei und nicht im Einzelnen.

Der Erkenntnis von dem Geist- bzw. Bewußtseinsprimat tut auch Schlegels gleichzeitige Feststellung keinen Abbruch, daß eine Geschichte und Charakteristik des Bewußtseins, die ja vor allem die Theorie des inneren Menschen angehen und darum sehr subjektiv bedingt sein müssen, zwar notwendig seien, aber noch nicht die Kenntnis des Menschen schlechthin ausmachten, „weil die einzige höhere Kraft zersplittert wird."[10]

Es geht ja hier zunächst um die Wesensfrage im ersten und ursprünglichen Sinn, um die Erkenntnis der Mitte des Menschen und noch nicht um die Fülle seiner von dieser Mitte her bestimmten Erscheinung.

Als höchste Potenz des Bewußtseins, verbunden mit dem Merkmal der Gesetzlichkeit in Beziehung des Ganzen aufs Einzelne, erscheint nun in der Transzendentalphilosophie der Verstand.[11] Als gegensätzliches Element wirkt mit ihm die Phantasie, die das Endliche in das Unendliche hinaustreibt und alles Gesetzliche aufhören macht. Verstand und Phantasie gehören darum – als Bewußtseinskräfte – zum eigentlichsten Wesen des Menschen.

In seinen späteren Schriften bestimmt Schlegel diese Aufspaltung des Bewußtseins als der tragenden Fähigkeit des Ich in mannigfache Vermögen noch eingehender und ausdrücklicher als in der Jenauer Vorlesung, die nur implicite darauf hinweist. Jedenfalls sind die beiden Geistvermögen Verstand und Phantasie, die hier auch den Gegensatz von Religion und Moral einschließen, da Religion von Phantasie unzertrennlich und der Verstand der einzige Gesetzgeber der Moral ist, die Elemente der Form der Menschheit;[12] wobei anzumerken ist, daß Schlegel in der „Theorie der Welt" die Form, die hervorgeht, indem sich die eine, ewige, unendliche Substanz individualisiert, als Einheitsprinzip und als das Substantielle in den Individuen ableitet,[13] während die Materie negativ als Chaos von Elementen erscheint und als solches die beide einende Form fordert,[14] die allein vom empirischen Bewußtsein aufgenommen werden kann. Als Materie im Menschen läßt sich die Freiheit nachweisen; es ist aber mit ihr hier nicht „die Freiheit des Willens oder der Sittlichkeit"

gemeint, sondern eine „absolute Freiheit, das, was wir Allmacht nennen. Freiheit ist nämlich die erste Bedingung der Phantasie und der letzte Zweck des reinen Verstandes.“[15]

Auch mit dem Begriff der menschlichen Freiheit – Freiheit gehört zum „eigentlichen Wesen des Geistes“[16] – ist eine der bedeutsamsten Bestimmungen der Schlegelschen Anthropologie überhaupt in all ihrer weiteren Entwicklung bereits angedeutet.

Als wichtigstes Resultat aber aus der Lehre von Materie und Form – man darf hier Materie und Form nicht im streng aristotelisch-thomistischen Sinn begreifen – folgt für Schlegel zunächst die die romantische Geisteshaltung aller Schattierungen charakterisierende Einsicht, daß alles Dasein und mithin auch die menschliche Existenz organisch ist. Keine Materie kann formlos sein, und die Synthesis von Form und Materie ergibt den Organismus (eine Materie, die sich selbst Form gibt, eine Form, die sich Materie erzeugt).[17]

Der Mensch ist seinerseits überhaupt nicht aus dem organischen Gefüge jeglichen Daseins, alles Lebens, das für Schlegel eine Ganzheit ist, herauszulösen.[18] Ist er doch „in der irdischen Geschichte nur die letzte Stufe einer langen Reihe von Produktionen, deren Ziel die Organisation des vollkommenen Körpers ist. Erst auf dem höchsten Gipfel der organischen Bildung dringt die Seele der Erde durch, und es tritt im Menschen geistiges Bewußtsein ein; d. h. erst von dem Augenblick der Bewußtseinsverleihung an kann man vom Menschen reden.“[19]

Die „Theorie des Menschen“ in den Kölner Vorlesungen[20] führt mit der Feststellung, daß das Bewußtsein eigentlich der Mensch selbst sei, die schon in Jena gegebenen Ansätze weiter, wenn auch die dort entwickelten Begriffe in der Folge inhaltlich oft eine wesentliche Verschiebung erfahren. Das geistige Bewußtsein als auszeichnender Vorzug des Menschen, der der Schlußpunkt in der Entwicklung der immer höher sich bildenden Einzelwesen ist, erhebt ihn nicht nur dem Grade nach, sondern spezifisch über alle übrigen lebensstarken Produktionen der Erde. Geist und Seele erst, die notwendigen Faktoren denkenden Bewußtseins, ermöglichen in Vermählung mit dem körperlichen Gebilde die bewußtseinsfähige Formgestalt des Menschen.

Die bedeutendsten Wegmarken der von Windischmann überlieferten „Theorie des Menschen“ sind neben den Gesetzen des Bewußtseins auch wieder die Begriffe der Freiheit und Unsterblichkeit als „Grundwesen des Ichs und des Menschen“.[21] Freiheit aber als Kraftmaß des schöpferischen Menschen in bezug auf die Welt, aus der er herauswächst, ist das Privileg eines Geistwesens; und dasselbe gilt von der Unsterblichkeit, die auf die Wiedervereinigung mit der Gottheit, auf die Rückkehr in das ewige Reich der Freiheit, des Lichtes und der Liebe zielt.[22] Die Werthaltung der geistigen Substanz des Menschen (Substanz hier im aristotelischen und nicht im Schlegelschen Sinne gemeint) und ihrer Aeußerungen ist nur die Konsequenz von Schlegels folgerichtigem, späterhin als spiritualistisch charakterisiertem Idealismus.

In den „Philosophischen Vorlesungen" von 1804/06 ist viel Raum gegönnt einer umfassenden Theorie der Innenwelt des Menschen, näherhin des Bewußtseins, gemäß der auch in den Spätschriften vertretenen Auffassung, daß „alle Philosophie, wie sie sich auch selbst verstehen und definieren mag, immer eine Theorie des Bewußtseins in sich schließt und den Stempel eines solchen in ihrem ganzen Wesen und Charakter in sich trägt".[23] Dabei behandelt die Psychologie als „Theorie des Bewußtseins" weitgehend Fragen, die über den Problemkreis der Psychologie im engeren Sinn hinausdrängen, so etwa, wie schon angedeutet, die Probleme der Freiheit und des Gewissens, die die Anthropologie jedoch in ihren Betrachtungskreis einzubeziehen vermag. Hüten muß man sich natürlich, an diese Psychologie – und sie ist ja für Schlegel ein wesentlicher Faktor jeglicher Anthropologie – die Kategorien systemgerechten psychologischen Denkens heranzutragen, der Moderne etwa oder auch der Scholastik.

Erst in den Schriften des alten Schlegel erscheint der Mensch im eigentlichen Sinne als lebensvolle Einheit von Geist, Seele und Leib, so daß auch der Leib notwendig als Wesenskonstituens anerkannt wird. Dabei ist aber noch nicht von vornherein auszumachen, ob es sich hier um eine mehr äußere, bzw. um eine Ordnungseinheit oder um eine substantielle d. h. eine Wesenseinheit handelt. Die „Transzendentalphilosophie" der Jenaer Vorlesung geht auf diese Probleme noch nicht näher ein; immerhin ist auch dort durchaus nicht zu übersehen, daß Schlegel weniger aus den inneren Kräften allein als aus dem Vermögen der Beherrschung äußerer Verhältnisse Wesenserkenntnis des Menschen gewinnen will.[24] Und in der Außenwelt steht der Mensch ja zunächst als Leib-Seele-Ganzheit. Dem entspricht späterhin in etwa die Auffassung, daß nicht das Erkennen allein, ungeachtet des Reichtums des Bewußtseins die höchste und alleinige Wesensbestimmung des Menschen ausmacht; denn die reine Erkenntnis teilt der Mensch als geistiges Wesen mit den höheren Geistern;[25] sie hebt ihn allenfalls hinaus über niederer organisierte und ausgestattete Wesen. Der Mensch wird also trotz seiner Erkenntnisanlage im Augenblick mehr als praktisches, denn als theoretisches Wesen gesehen. Die praktische Aufgabe, die sich erfüllt im methodischen Kampfe und durch kräftiges Handeln und Wirken in der Ueberwindung all der Hindernisse, die sich seinem Streben nach Freiheit von den Fesseln der Beharrlichkeit und dem Gebundensein an das irdische Element und seinem Verlangen nach dem Unendlichen und der Unsterblichkeit entgegenstellen, „ist seine besondere, insofern er Mensch ist", d. h. eben, „ein durch irdische Beschränkung gebundenes Wesen".[26] Aber im Grunde verlagert sich dieses Ringen doch sehr in den inneren, geistig-seelischen Bereich, von wo aus das in die Außenwelt hineinwirkende Handeln richtungempfangend bestimmt wird.

Für die Anthropologie – das gilt vor allem innerhalb der Kölner Vorlesungen 1804/06 – ist nun in erster Linie die Tatsache wichtig, daß im Bewußtsein oder, genauer noch, im Selbstbewußtsein der Mensch sich als freies

tätiges Ich[27] erkennt, dem eine dreifach geschichtete Umwelt entgegengesetzt ist, aus ähnlich bewußtseinsbegabten und bewußtseinsfreien Lebewesen und Gebilden anorganischen Stoffes. Das Ich ist die Grundkraft, die alle auf das Wesen des Menschen zielenden und in ihm ruhenden Kräfte, Akte und geistigen Erscheinungen in Einheit zusammenbindet und auf sich selber bezieht. Es ist darüber hinaus gleichsam „der Behälter von allem", faßt eine unendliche Fülle von Leben in sich und erscheint darum im „Innern in sich" durchaus nicht anders als unendlich ((anima quoddammodo omnia), trotz des den Menschen im Leben immerfort begleitenden Gefühls seiner Beschränktheit und Endlichkeit.[28] Diese aus dem Leben aufspringende und zum Bewußtsein kommende Antinomie des Gefühls gleichzeitiger Beschränkung und Unbegrenztheit, die nach Auflösung drängt, löst sich metaphysisch durch die Annahme und Ueberzeugung, „daß wir nur ein Stück von uns selbst sind",[29] was geradeswegs zum Glauben an ein Du führt; dieses Du ist aber nicht „ein (wie im Leben) dem Ich entgegengesetztes Aehnliches (Mensch gegen Mensch, nicht Tier, Stein gegen den Menschen) sondern ... ein Gegen-Ich, und hiermit verbindet sich dann notwendig der Glaube an ein Ur-Ich, das noch der Begriff ist, der eigentlich die Philosophie begründet".[30] Was nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch ontisch zu begreifen ist. Unser Ich enthält also, philosophisch betrachtet, „eine Beziehung auf ein Ur-Ich und ein Gegen-Ich; es ist zugleich ein Du, Er, Wir" und ein „Ur-Ich ebenso wie ein abgeleitetes, untergeordnetes Ich". Ein Nicht-Ich[31] außer dem Ich ist dann für die Auffassung der Philosophie – Schlegel stellt dieser zuweilen das Verständnis „wie im Leben" gegenüber – gar nicht möglich, sondern nur ein Gegen-Ich. „Alles ist nur ein Teil der unendlichen Ichheit. Alles, was wir außer uns wahrnehmen, ist ein lebendiges Gegen-Ich, ein Du; aber nicht ein Du, was uns völlig gleich wäre, wie das Du im Leben uns als ähnlich entgegengesetzt wird. Jede Kraft, sobald sie in ein Verhältnis zu uns tritt, d. h. sobald wir sie denken, wahrnehmen und zu erforschen und zu ergründen suchen, wird sie ein Du."[32] Von hier aus verliert das Fichtesche Nicht-Ich seinen „Ding"-Charakter; und es kann nicht mehr die Rede davon sein, daß das Ich das Nicht-Ich setzt. Das Ich kann nicht bewiesen, sondern nur vorgefunden werden. Damit ist das schöpferische Ich als Quelle der Wirklichkeit preisgegeben; denn auch das Gegen-Ich, das Du, wird ja nicht vom Ich produziert, sondern durch die Antinomie gefunden. Womit, das sei eigens, wenn auch am Rande betont, in den Kölner Vorlesungen, die sich als folgerichtiger Ausbau des Idealismus geben, die Welt des selbstmächtigen Idealismus verlassen ist.[33] Schon die transzendentale Konstruktion war ja im Grunde ein Versuch, über das Subjektive der bloßen ichhaften Erfahrung in das Objektive eines diese Subjektivität umfassenden und begründenden Denkens zu kommen, und sprach damit das tiefe Sehnen aus, von dem Ich her, das in seiner subjektiven Empfindung bei sich selbst bleibt, zu der das Ich umgreifenden Welt vorzustoßen und diese Welt selbst mitdenkend zu sichern.[34]

Beim Weiterdenken dieser Gedanken kommt Schlegel dann dazu, die Welt selbst als „ein unendliches Ich im Werden“[35] zu betrachten, oder, „da für unseren jetzigen Standpunkt das unendliche Ur-Ich ein höchstes, allumfassendes ist, gleichsam als eine werdende Gottheit,“ was aber, wie noch deutlich werden wird, durchaus nicht im Sinn eines panentheistischen Evolutionismus aufzufassen ist, wie ihn etwa Schelling und Hegel auf Herders Spuren ausbildeten.[36] Unser Ich, das menschliche bewußte Ich, das nicht nur einen Gegenstand, sondern den Gegenstand und sich selbst unterscheiden kann, ist also nur ein abgeleitetes, losgerissen von dem ursprünglichen Ich, dem wirklichen lebendigen Ur-Ich, das als eigentümliche Grundlage und notwendige Quelle und reale Wurzel der Ichheit zu gelten hat, und nicht als systemnotwendige Hypothese.[37] Herleitbar ist das Ich also nur aus der Gottheit. „Jamais on n'expliquera clairement le moi en partant de lui seulement, il ne peut être réduit que de la divinité.“[38] Es ist also nicht wie bei Fichte[39] das Ergebnis willkürlicher und freier Tätigkeit des Menschen selbst und enthält auch nicht mehr allein alle Realität in sich, weil das dahin führen müßte, unser eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst anzunehmen und also auch Gott für ein Geschöpf des Menschen zu halten, was absurd ist.[40]

Einige dieser Thesen erscheinen vielleicht in einem etwas helleren Licht, wenn man sich erinnert, daß für Schlegels Idealismus die bei Heraklit erstmals im „Keim“ erscheinende Idee des Werdens,[41] der „Begriff des ewigen Lebens und Werdens“,[42] „die eigentliche Achse ist, worum sich alles dreht und worauf alles beruht“,[43] während der Begriff des Seins nur „für uns beschränkte Menschen nützlicher Schein“ bedeutet und allenfalls als mehr labiler „Grenzbegriff“ gelten kann. „Das bloße Sein ist Wirklichkeit ohne Leben.“[44]

Die so widerspruchsvolle und letztlich zum Ur-Ich hinführende Wahrheit, daß wir uns in unserem Ich zugleich endlich und unendlich fühlen, verliert dann ihr antinomisch-paradoxes Gepräge. Denn Endliches und Unendliches — Verbindung und Uebergang von dem einen zum andern machen das „schwierigste Problem nicht nur der Ontologie, sondern der gesamten Philosophie“ aus[45] — Ich und Ur-Ich können als lebendige werdende Tätigkeit höchstens dem Grade nach und nicht wesentlich verschieden sein.[46] „Ihr Widerspruch ist Täuschung, die entsteht, wenn man das Leben fixiert und tötet, d. h. zum Ding macht;[47] gibt es kein Sein, sondern nur Werden, so ist das Endliche, wenn auch extensive begrenzt, doch intensive durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit immer unendlich. Ein werdendes Unendliches ist aber gleichsam ein Unendliches, das noch nicht fertig und insofern endlich ist.“[48]

Man muß also auch die Ichheit, zumal im Verhältnis zum Ganzen, zum Kosmos, zum Gegen-Ich und Ur-Ich erkenntnistheoretisch und ontologisch immer in ihrem Werden aufzufassen und zu begreifen suchen, das „ontisch“ ihr Wesen ausmacht.[49] D. h. „An die Stelle einer Maxime (Kant) und eines zeitlosen Vernunftbegriffes vom Ich tritt ein Denken, das den Funktionszusammenhang des Werdens in sich erneuert und die Grundstruktur der Welt

und die Phasen ihrer Entwicklung mit dem Ich in Zusammenhang bringt."[50]

Das bewußte menschliche Ich nun, mit seinem „höchst geheimnisvollen Vermögen des Selbstbewußtseins", ohne das durchaus kein Bewußtsein stattfindet, erfährt sich in sich und in seiner „Struktur" durchaus nicht als tabula rasa, ein in sich absolut einfaches Wesen,[51] sondern gleichsam als ein einheitgebundenes, in innerer Ordnung strukturiertes „Kräftefeld", ein – mit aller gebotenen Vorsicht im Gebrauch dieses Wortes – : „Struktur-Zentrum", in dem wesentliche Eigenschaften des Menschen gründen und begründet erscheinen. Es ist gleichsam ein Zusammen sich überhöhender, gegliederter und gestufter Schichten von Vermögen und Fähigkeiten, denen spezifische und ihnen entsprechende Funktionen zugeordnet sind.

So sind Sinn, Vernunft und Wille, Anschauen, Denken[52] und Wollen notwendige Bedingungen des Bewußtseins.[53] Sinn, Vernunft und Wille[54] sind geradezu die elementarsten, zum bloßen Mechanismus des Bewußtseins unentbehrlichen Bedingungen und Eigenschaften des Ich und damit die Grundprinzipien der Menschheit. „Sie sind das, was den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet, obwohl, was den Menschen zu seiner höheren Bestimmung führt, noch ganz andere Vermögen sind, die auf einem höheren Gebiete liegen, welche auch den Edelmenschen von dem Gemeinen scheiden."[55] In der Anschauung, der niedrigsten Stufe des Ich, erfährt dieses zuerst seine Relation zu einem Gegen-Ich, einem Gegenstand. Dabei ist „der Sinn das, was da anschaut", während Wille und Vernunft als „negative Bedingungen" fungieren, ohne die die Anschauung nie zum Bewußtsein käme. In der bloßen Anschauung erscheint der Gegenstand immer als etwas Beharrliches, Ruhendes, als etwas von dem Ich Verschiedenes, ein Grund, warum im gemeinen Leben die Gegenstände als Dinge gelten, was der Philosoph nicht billigen kann. Sie führt also allein niemals zur Wesenserkenntnis. Immerhin ist das Ich auf dieser unteren Sinn-, Vernunft- und Willensstufe schon als reflexions-, bild- und sprachfähig und als mit Sinnen[56] ausgestattet zu charakterisieren, Fähigkeiten, die als wesentliche Bedingungen des vernünftigen, natürlichen Bewußtseins nach seinen wesentlichsten Bestandteilen zu gelten haben. Hinzu kommt, daß zur Anschauung notwendig auch die Freiheit gehört; sie richtet sich vor allem auf den Willen und das Handeln nach außen und läßt das Ich seinem Wesen nach durchaus als etwas Tätiges, Lebendiges und Bewegliches erscheinen.

Der höheren Bewußtseinsschicht des Ich gehören Erinnerung, Verstand und Liebe an,[57] und der Liebe als der Bedingung und Grundlage alles Verstehens, der Sinneswahrnehmung und der Bedeutung des Gegenstandes kommt unter diesen dreien der Primat zu. Die Erinnerung bezieht sich auf das Losreißen des abgeleiteten Ich von dem ursprünglichen Ich, ist gleichsam ein Wiedererwachen des vollständigen Ichs im beschränkten, und somit die eigentümliche Grundlage und notwendige Quelle und Wurzel der Ichheit.

Erinnerung allein schafft aber kein Wissen; dazu gehört wesentlich die

Leitung des freien Denkens, des Verstandes mitsamt der Liebe, die allein erst Verstehen und geistige Anschauung, d. h. Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstand bewirkt. Darum steht im Grunde am Anfang des Bewußtseins überhaupt die Liebe. Liebe als Vermögen in potentia et in actu. Sie gibt die Fähigkeit, uns in das Werden des Gegenüber restlos hineinzufühlen. „Tun wir einen Rückblick auf das ganze bisherige Bemühen der Philosophie", meint Schlegel,[58] „ein haltbares System des menschlichen Geistes zu konstruieren, so finden wir, daß sie wirklich alle Versuche erschöpft hat, das Bewußtsein aus intellektuellen Tätigkeiten herzuleiten, ohne ihren Zweck erreicht zu haben. Es bleibt also nur der entgegengesetzte Versuch übrig, die Ableitung aus dem, dem Wissen entgegenstehenden Wollen." So vermag es etwa der Begriff der Freiheit nicht, den Begriff der Ichheit seinem ganzen Wesen nach zu enthüllen; denn er ist ein bloß negativer, lediglich durch den Gegensatz gegen den des Nicht-Ichs und des Dings gefundener Begriff, der allenfalls zu der Bestimmung des Begriffes der Ichheit den Weg bahnen kann. Auch die Anschauung kann in der Erforschung der Ichheit nicht obenangesetzt werden, weder die gemeine noch die geistige. Dasselbe gilt von der Erinnerung, dem Denken und der Einbildungskraft samt ihren Tätigkeiten, der geistigen Anschauung, dem Wissen und Dichten, die nur Arten des Denkens sind.

Der Wille nun ist hier weder als Fähigkeit nach Zwecken zu handeln zu verstehen, noch als Begehrungsvermögen, noch als Inbegriff aller Triebe, sondern als ein „reiner" Wille, der seiner Natur nach stets in sich bewegliches und veränderliches, durchaus unbeschränktes, zweck- und gesetzfreies, aber bewußtes Streben ist. Und ein solches Streben, eine „solche geistige Ausdehnung und Erweiterung nach allen Seiten und Richtungen" ist also die Liebe. Liebe wird hier nicht als Eros und noch nicht personal, sondern ganz allgemein genommen, als „Sehnsucht" etwa, in welcher Gestalt sie auch bei einem einsamen und einzigen Wesen statthaben kann, ohne daß es dazu eines zweiten bedürfte,[59] „denn in der Sehnsucht liegt gar keine Beziehung auf ein anderes, schon bekanntes gegebenes Wesen; daher ist eben sie die Quelle des Bewußtseins, der Anfang der Welt".[60]

Die Liebe selbst, „Sehnsucht", ist aber nicht nur der Anfang der Welt[61] und des Bewußtseins, die „Schöpferin des Lebens und Quelle der Vernunft", sie ist auch das Ende und das Höchste, das Ideal und das Maximum des Bewußtseins, und damit des menschlichen Ich,[62] der „werdenden Ichheit". Es ist ja das Wesen der Liebe, sich zu geben, und darum ist eben sie das erste und ursprünglichste. Frühromantische Ueberzeugungen werden hier weiter gedacht.

Auf einer etwas anderen Ebene heißt das auch, wie Schlegel eigens betont: „Das Ich ist erst Seele und dann erst Geist, insofern nämlich Seele mehr auf die Triebe, das Streben, Geist mehr auf den Verstand sich bezieht."[63]

In der Liebe also gründet das menschliche Ich seinem eigensten und innersten Wesen nach. In ihr vereinigt sich alles, in ihr „wird die Seele hellsehend".[64]

Alle anderen Wesensbegriffe und Bewußtseinskräfte lagern sich sozusagen untergeordnet um sie herum, bzw. führen zu ihr hin, stets von ihrem Kraftfeld oder ihrem „Lichtschein" beeinflußt,[65] so daß die einzelnen Vermögen in ihrem Wirken durch sie bestimmt und verursacht werden. So beruht unsere geistige Anschauung z. B. „auf Berührung, Vermischung des Ichs mit dem Du in dem Gegenstand, und wir nennen dies mit Recht Liebe",[66] und auch die Einbildungskraft und der Geniebegriff haben ihren Grund in der Liebe, der Sehnsucht, wie auch der Sinn in der höheren Bedeutung als Kunstsinn, philosophischer Sinn usw. ebenso in ihr gründet. Genie z. B. ist für Schlegel im Gegensatz zu der alltäglichen Ansicht nichts anderes als die in einem hohen Grad tätige, liebegeleitete Einbildungskraft. „Wo die Liebe stark ist, ist auch die Einbildungskraft stark, wo Sehnsucht ist, ist auch Genie, nur gibt es unendlich viel unentwickeltes Genie, das dem groben Auge verborgen ist. Der Glaube, ein Mensch sei spezifisch verschieden von allen anderen und könne eben dadurch mehr tun als alle anderen, ist sträflicher Hochmut."[67] Auch „das Gefühl der Schönheit, deren Wesen oberflächliche Auffassung in die Form setzt, ohne auf den Geist und die tiefe innerliche Bedeutung zu gehen, fällt als Verbindung der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle wie wir es nehmen", „wieder zusammen mit dem Gefühl der Liebe".[68] Und in der personalen Sphäre verlieren sich in Freundschaft und Liebe, d. h. der innigen Verbindung und Vermählung zweier Geister unter der Herrschaft der Liebe alle Verschiedenheit und Individualität in Harmonie und Einheit.[69]

Gerade in diesem Zusammenhang sei schon, vorwegnehmend, darauf hingewiesen, daß Schlegel namentlich in seinen Spätschriften, der „Philosophie des Lebens" z. B., vor allem die Einbildungskraft oder die Phantasie, die es dem Ich gestattet, die ganze Fülle der Welt in sich aufzunehmen und wieder zu einer unendlichen Fülle zu erweitern und zu gestalten, als diejenige menschliche Eigenschaft charakterisiert, die den Menschen auszeichnend wesentlich von den reinen Geistern scheide. Denn Einbildungskraft und Gefühl bilden als wesentliche Eigenschaften und ursprüngliche Kräfte der Menschennatur in erster Linie „die ästhetische Seite" des Menschen.[70] Die leicht bewegliche vielgestaltige, immer erfinderische Einbildungskraft wird zur geistigen Mutter der Kunst, die ja doch nichts anderes ist „als die sichtbar gewordene, und gleichsam körperlich in Gestalt und Wort und Klang heraustretende Phantasie". Wissen und rein intellektuelle Fähigkeiten teilt der Mensch mit vorgezogenen, ihm darin nur überlegenen Geistern. Die Kunst ist ihm allein eigen.[71] Kunstschöpferisch vermag er dank seiner geistigen Fähigkeit und seelischen Kraft, Form und Gestalt schaffend und nachschaffend in die Umwelt einzuwirken und das Leben in seiner Fülle in Form zu bannen. Der Kunst wird die Aufgabe — und das ist die kürzeste und deutlichste Formel der gesamten romantischen Kunstauffassung — einer symbolischen Darstellung des Unendlichen als Anschauen des Uebersinnlichen, als Vereinigung zweier sonst getrennter und doch ungetrennt scheinenden Welten. Sie sucht Inneres und Geistiges äußerlich zu machen.[72] Schon der junge

Schlegel war davon überzeugt, daß Kunst dem Menschen niemals art pour art sei; „die Seele meiner Lehre ist, daß die Menschheit das höchste ist und die Kunst um ihretwillen vorhanden sei" schrieb er schon im Oktober 1793 dem Bruder August Wilhelm.[73] Und Folwartschny weist eigens darauf hin, daß Schlegel, möge er auf richtige und schöne Ordnung, wahren Stoff und gute Ausführung großes Gewicht legen, im tiefsten Grunde im Kunstwerk doch den großen menschheitlichen Gehalt suche. Das leidenschaftliche Streben nach lebendiger Menschlichkeit dringt hinter das Werk zurück zu der Schöpferpersönlichkeit, die sich in ihm offenbart und deren moralischer Wert bestimmend wird für den Gehalt des Kunstwerkes.[74] Gerade beim Nachdenken über das Schöne, die Kunst und die durch sie verwirklichten Werte, kommt Schlegel zu der seine ästhetischen Betrachtungen philosophisch-anthropologisch fundierenden Ansicht: „Dadurch, daß im Menschen zwei ganz verschiedene Naturen, die geistige und die tierische vereinigt sind, wird, was an und für sich nur Natur war, die Menschheit, zum Gesetz. Was an sich Wert hat (oder dieses Gesetz), das Gute macht eigentlich das Wesen des Menschen aus, und wer es leugnet, muß auch die menschliche Natur leugnen und den Menschen für ein Tier erklären." Und diese Auffassung gilt auch noch unter besonderer Wertschätzung des religiösen Gehaltes für den geistigen Mäzen der römisch-deutschen Künstlerschule, der letzten Endes die „ursprüngliche Bestimmung aller Kunst nur darin sieht, die göttlichen Geheimnisse der Religion durch ihre Darstellung zu verherrlichen".[75]

Um den Zusammenhang wiederherzustellen: Das in der Liebe ruhende Ich ist, wie bereits festgestellt wurde, abgeleitet aus dem Ur-Ich und gleichsam nur ein Teil dieses unendlichen Ichs. Schlegel formuliert keine Wesensdefinition dieses Ur-Ich; es ist aber zweifellos mit dem ens a se, mit dem göttlichen Wesen gleichzusetzen. Und daß Gott die unendliche Liebe ist, davon war der junge Schlegel mit der Romantik genau so überzeugt wie der alte, wenn auch das Verständnis des Begriffes der Liebe bei alter Fassung inhaltlich später eine bedeutsame Veränderung erfahren hat. Liebe ist das wirkliche Einswerden mit dem Du. Und weil in ihr die Verschmelzung von zwei getrennten Wesen unmittelbar seelisch erfahren wird, darum dient sie, die letzte Einheit auszudrücken, in der alle Gegensätze sich finden, Gott.[76]

Schlegel bleibt auch in seinen Spätschriften im Grunde genommen der Auffassung von der wesenkonstituierenden Kraft der Liebe durchaus treu, nur daß ihn dann nicht mehr rationales Aufspüren an Hand genetisch-dialektisch aufbauender Methode zu dieser Einsicht führt, sondern das „einfache und volle Gefühl", dem es nach seiner Ansicht in weit höherem Grade verstattet ist als dem begrifflichen Denken, das nur die oberen Schichten des Ich zu durchstoßen vermag, das menschliche „innere Sein und Leben, so wie es ist und wie wir es fühlen", in seiner Mitte zu verstehen und zu begreifen.

In der „Philosophie des Lebens" und vor allem in dem Fragment gebliebenen „Concordia"-Aufsatz „Von der Seele", dessen Kenntnis Günther Müller[77] in hoher Wertschätzung für ein rechtes Durchschauen der Geistesgeschichte der Ro-

mantik und jener geistig tiefbewegten Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ebenso verlangt wie das Bekanntsein mit Schleiermachers Religionsvorträgen und Fichtes Reden an die deutsche Nation, mit dem Goethe-Schiller Briefwechsel oder Wilhelm v. Humboldts Vortrag über die Aufgabe des Geschichtsschreibers,[78] wird dieser Seinsverhalt klar entwickelt. Und Schlegel kann es auch mit dieser Ansicht gut in Einklang bringen noch in der „Theorie des Menschen" der Kölner Vorlesungen zusammenfassend festzustellen, daß aus der „Untersuchung über das Wesen des Menschen aus dem Standpunkte der Natur und der Welt" die Erkenntnis resultiere: „Der Mensch ist vernünftiges Wesen". Was ganz einfach aus seiner Bewußtseinsbegabung folgt und nicht das Wesen in seiner Totalität, sondern nur einen Wesenszug umschreibt; denn „der Form des Ganzen nach ist das menschliche Bewußtsein ein irdisches, vernünftiges. Vernunft ist diejenige Form des Bewußtseins, die hervorgeht aus dem Einfluß des irdischen Elements auf die Denkkraft",[79] des Bewußtseins aber, das, wie Schlegel in seiner kurzen Zusammenschau als weiteres Ergebnis findet, seinem Ursprung nach, sehr zusammengesetzt und daher sehr reich und umfassend ist, und also in seiner Mitte auch die Liebe umfaßt. Damit wird nur eine schon 1800 in Jena berührte Erkenntnis erneut und in größerer Breite und Tiefe im Zusammenhang entfaltet.

Und dieses Zusammengesetzte ist es, das dem Harmonie ersehnenden Romantiker „das Rätselhafte und Unauflösbare im menschlichen Bewußtsein hervorbringt".[80] Es zeugt zwar, wie schon gesagt, große Mannigfaltigkeit und reiche Fülle, was vor allem zutage tritt in der allumfassenden Sphäre der Erkenntnis im menschlichen Geiste und dem weithin ausstrahlenden Gefühlsvermögen. Aber Zusammensetzung bedeutet doch eben eine Unvollkommenheit, die im Bewußtsein und namentlich im sich selber widersetzlichen Ich in etwa überbrückt zu werden vermag durch die einende Kraft der Liebe.

Aus der Hingabe an das Leben und in Abwendung von rein dialektischer Begriffskonstruktion erwächst dem Romantiker schließlich die schmerzliche Erkenntnis nicht nur von einem unauflöslichen Widerstreit und Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt, die entweder Nicht-Ich ist oder ein anderes Ich außer dem eigenen, sondern auch von dem inneren, bis in die Tiefe des eigensten Wesens und der eigenen Ichheit hinabreichenden, scheinbar unerklärlichen Zwiespalt der das Bewußtsein zusammen konstituierenden Vermögen. Dieser das ganze Leben beschattende und in das bewußte Ich verlagerte Zwiespalt ist geradezu ein besonderes Stigma der irdischen Geisteshaltung und Lebensverfassung des Menschen. Weil er sich „unter den inneren Elementen und Kräften, den wesentlichen Bestandteilen des Menschen, die wenigstens wie er jetzt ist und geworden ist, seine wesentlichen Bestandteile bilden", dartut, ist er niemals wegzuleugnen; er bleibt, „oder vielmehr, er kehrt wieder, selbst in dem Falle, wenn man in jenem ganz reinen Denken, welches nur sich selbst denkt, die Ueberzeugung zu erkünsteln wähnt, die äußere Welt oder alles, was Nicht-Ich ist, oder wenn auch Ich, doch ein anderes Ich als das sich selbst denkende, sei nicht an sich selbst

vorhanden und von diesem, dem sich selbst denkenden Ich, nur hervorgebracht, nichts als Schein und Widerschein desselben, nach dem Gesetz seines eigenen Denkens sich bildend".[81]

Der innere Bewußtseinskonflikt entfaltet sich hauptsächlich im Zusammensein der Hauptbewußtseinskräfte Verstand und Wille, Vernunft und Phantasie. Sie erscheinen in den Spätschriften als die vier gegensätzlichen, mit sich selbst und untereinander in Unfrieden sich befehdenden „Hauptäste" und wesentlichen Strukturmale des menschlichen Bewußtseins, die teils dem Geist, teils der Seele, der denkenden und liebenden Seele, als ihren substanziellen Trägern selbständig zugeordnet erscheinen; ihnen gegenüber funktionieren die weiteren reichen, im Menschen vorgefundenen Geisteskräfte und Seelenvermögen, wie Gedächtnis und Gewissen, die Sinne und die Neigungen oder das Herz, als der Inbegriff und Sitz aller Leidenschaften, Triebe und Bestrebungen, nur als beigeordnete und aus der Verbindung der dominierenden Vermögen hervorgehende „Nebenzweige", die freilich aus der Gesamtschau des Menschen, so wie er nun einmal ist, nicht wegzudenken sind. Wobei nochmals anzumerken ist, daß Schlegels psychologische Kategorien der modernen Lehre von den Seelenkräften wenig entsprechen. Doch bilden sie ihrem Inhalt nach im Verlauf der Untersuchung nur ein Akzidentelles, ohne auf das innere Wesen des Gesagten, der festzustellenden Tatsache von Ursprung abweichender Entwicklung des inneren Menschen, allzu bestimmenden Einfluß zu haben.

Der erste große Zwiespalt nun – Schlegel begnügt sich damit, nur eine zweifache Richtung des inneren Zwiespalts ausdrücklich zu unterscheiden und hervorzuheben und nicht die Fülle der polaren Gegensätze und Widersprüche[82] – der selbst in der geheimsten Tiefe des menschlichen Seins sich auslöst und weiterstrahlend nach außen das ganze äußere Leben des Menschen in Kampf und Unfrieden erhält und mit sich selbst in Widerstreit setzt, ist der Gegensatz zwischen Verstand und Willen, den beiden Geistvermögen.[83] Der Wille vermag es nicht, das, was der Verstand als das Rechte und Gute erkennt, in Gedanken und Glauben festzuhalten; das menschliche Leben erfährt sich so in seinem Sinn und Zweck bedroht. Verstand und Wille sind aber nicht nur miteinander in fortdauernder Disharmonie befangen, sondern sie sind auch in sich selbst hinsichtlich ihrer Zielrichtung uneins, weil sie beide sich zugleich auf das sinnlich und zeitlich Einzelne und auf das positiv Ewige hin richten.[84]

Aber auch die Seele steht wie in der Mitte zwischen zwei verschiedenen Arten von Bewußtsein, die sich nie verstehen und nie zusammenkommen, es sei denn, um sich hinderlich und störend zu berühren, und von denen jede für sich nicht bloß einseitig, sondern auch ungnügend und kraftlos ist.[85] Eine gar weite Kluft scheidet in diesem Zustand das besonnene, logisch geordnete und das bildliche, auch im Wachen nur Bilder träumende Denken, scheidet die helle Seite des inneren Menschen, die unterscheidende, ordnende Vernunft von der sinnenden Einbildungskraft, die „in Hinsicht auf das innere fruchtbare Denken selbst, auf die Entstehung und Hervorbringung der Gedanken", das „produktive Denkver-

mögen, die positive Seite des Ganzen" ist,[86] während sie in Beziehung auf das äußere Leben und in diesem selbst nur „die untere dienende Stelle einzunehmen hat".

Weil diese vier Grundkräfte des inneren Menschen innerlich allem zu Grunde liegen, treten sie schließlich auch äußerlich in der Entwicklung des Menschen und des gesamten Geschlechtes zutage, insofern die Menschen ebenso viele Stufen der Geschichte durchlaufen müssen, ehe sie an das Ziel gelangen.[87]

Und auch der innere Zwiespalt, der so sehr in die ganze Struktur des Bewußtseins eingewebt ist, daß man fast von einer Teilung oder Zerreißung des augenblicklichen geschichtlichen Bewußtseins des Menschen reden kann, findet in der tausendfachen materiellen Zwietracht des äußeren Lebens nur seinen Reflex und Widerschein.[88]

Schematisch stellt sich also das menschliche Bewußtsein, wie das Leben lehrt, dar, aufgegliedert in:

Verstand — Wille
Geist
Seele
Vernunft (deutliches Bew.) — Einbildungskraft
Gedächtnis (verknüpfend) — Sinne, Neigungen oder Triebe (Leidenschaften)
Gewissen (unterscheidend) — körp. Sinn, Auge, Ohr — 3 niedere S.
Trieb der Selbsterhaltung
(Geist) Stolz, Hochmut
(Seele) sinnl. Leidensch.
(Leib) Gewinnsucht, Eigennutz, Geiz.

Das Schema ist, mehr oder minder um die Grundstrukturen herum erweitert und bereichert, aus allen philosophischen Altersschriften herauszulesen.

In dem Auffinden scheinbar unauflöslicher, in die Tiefe des Seins hinabreichender Antinomien, bewegt Schlegel sich zunächst noch ganz in den Bahnen der Frühromantik, die ebenfalls Gegensätze wie Verstand und Vernunft entdeckte, wie das ähnlich ja auch Kant tat; man denke nur an die ersten Briefe Friedrichs an August Wilhelm,[89] in denen mit der gleichen Antinomie der romantische Gedanke geboren wurde. Die Vernunft ist dabei — Kant gegenüber sind die Vorzeichen gewechselt — als leidendes Denken und als Denken nach dem Begriff und dem Gesetze des Dings dem Verstande, dem tätigen freien Denken, untergeordnet. In dem Seele-Aufsatz der „Concordia" wird darüber hinaus auch noch einem der Vernunft unterlegenen „irdischen und gemeinen" Verstande, der nur der reinen Mechanik des Lebens dient, ein höherer

überzeitlicher, „erleuchteter, geistiger und göttlicher" Verstand zur Seite gestellt, der die inneren Beziehungen sieht und in seiner intuitiven Schau der göttlichen Geheimnisse der irdischen Vernunft weit übergeordnet ist.[90] Auch diese Ergänzung war ganz im Sinne der ursprünglichen Ideen Friedrichs. Denn es mußte neben der wahren Wirklichkeit, die hinter dem äußeren Schein verborgen blieb, ein sie erkennender gottebenbildlicher Nous stehen.[91] Man erinnert sich bei dieser Ueberlegung unwillkürlich an die auch Augustin, Thomas, Meister Eckehart und anderen gemeinsame erkenntnis-theoretische Unterscheidung der ratio inferior und superior, der „niederen" und „höheren" Vernunft, ohne daß von vorneherein eine innere Identität dieser Distinktion gegeben wäre. In den Denkoperationen, die die Welt des Irdischen zum Gegenstand haben, geschieht die geistige Befruchtung von den Sinnen her; in der höheren, vornehmlich religiösen Sphäre aber, so war es die Ueberzeugung der großen Meister, ist der Mensch irgendwie in unmittelbarer Berührung mit der göttlichen Welt der Wahrheit.[92]

Die nächsten Fragen, die der Erkenntnis dieses Sachverhalts folgen, sind nun die nach der ursprünglichen Beschaffenheit, dem ureigensten Wesen und der etwaigen Wiederherstellung des inneren Menschen. Und mit der Beantwortung dieser Fragen — das sei in diesem Zusammenhang nur am Rande angemerkt — wird Schlegel aus dem Bereich des autonomen Idealismus entscheidend herausgeführt, mit dem er den Untersuchungsausgangspunkt, eben das Bewußtsein, ja gemein hat.[93] Denn schon mit dem Aufwerfen dieser Frage ist zumindest die Bahn zur Einbeziehung des Uebernatürlichen freigelegt.

Die Frühromantik hatte den Zwiespalt im Leben des Menschen auch schmerzlich empfunden; aber sie hatte ihn hingenommen und eine Lösung im Hinaufsteigern des Sinnlichen zum Geistigen gesucht; die Ursache der inneren Disharmonie im Zusammensein der einzelnen Bewußtseinsvermögen war ihr aber ein Geheimnis geblieben. Die Spätromantik dachte konsequenter und sah in dem Zwiespalt eine Störung des Organismusgedankens, die sie nicht einfach als gegeben hinnehmen konnte ohne eine Lösung zu suchen. So kommt Schlegel denn auch dahin „das tiefe Unvermögen des Menschen, von sich aus dem Gedanken seines Lebens durch den Willen, geschweige denn durch die Tat zu entsprechen",[94] nicht als ursprünglich anzunehmen, sondern als eine Abweichung von dem eigensten Wesen des Menschen und dem, was seiner Natur gemäß ist. Mit der Erwägung, daß „dies Unglück dem Anschein nach und wenigstens für den einzelnen sehr oft unwillkürlich und schuldlos ist",[95] wird der Blick auf die Erbschuld geführt,[96] ohne daß dieser Terminus freilich einmal gebraucht wird.

„Möglich ist dieser Zwiespalt allen frei erschaffenen Geistern, wirklich wird er aber nur in denjenigen, die sich selbst verkehrt und von ihrem Ursprung abgewandt haben.[97] Dem ursprünglichen Schöpfungswillen war das Böse, das nun in seinen Auswirkungen, nicht aber als theologischer Begriff, in die Ueberlegungen eingeschaltet wird, fremd. Indem es durch den freien Willen des Ge-

schlechts in die Menschenwelt hineingetragen wurde, entstand eine Korruption des ganzen Naturgebäudes. „Erst nachdem sein (des Menschen) Herz von Gott abgewichen war, nachdem seine Liebe, die frei sein sollte, von ihrem ursprünglichen Gegenstand in eine andere Region hinabgesunken war, da ward auch sein Verstand jenem verderblichen Einfluß geöffnet, der Nichtigkeit und dem Irrtum preisgegeben."[98]

So kommt also die Philosophie zu einer aprioristischen Auffassung des anorganisch wirkenden inneren Zwiespaltes, die in ihrer Ursache theologisch der Erbsünde und dem Dogma vom Sündenfall entspricht,[99] das ja wie kaum ein anderer Glaubenssatz der Christenheit so sehr von der natürlichen Vernunft selber unablässig umkreist wird.

Für die Schlegelsche Anthropologie ist dies Hineinbeziehen theologischer Wirksamkeiten bedeutsam; denn ein für allemal wird hier schon der geistig bestimmte Bewußtseinsträger aus der Autonomie des Ichs, „dem falschen Zentrum unseres Daseins",[100] herausgelöst. Trotzdem wird der Mensch aber durchaus als geistig freies Wesen erkannt.

Es geht Schlegel nun darum, die ursprüngliche Natur des Menschen und das urtümliche Verhalten seiner Bewußtseinsvermögen herauszustellen, um von hier aus die eigentliche Bestimmung des Menschen erfassen und verstehen zu können; denn es ist ein großer Irrtum, wenn man „die gegenwärtige Organisation unseres Bewußtseins als die ursprünglich rechte und gesunde voraussetzt ... ohne auf die tiefe Zerrüttung, in welcher dieselbe sich befindet, irgend zu achten und Rücksicht zu nehmen".[101]

Von dem vielfach sich durchkreuzenden Zwiespalt her aber – und das ist vorderhand ein methodisches Prinzip – können die wirklichen Elemente und die wahre Natur des inneren Daseins des Menschen lebendig verstanden werden. „Wenn wir den Zwiespalt im allgemeinen da auffassen, wo er sich am stärksten und entschiedensten zeigt und ausspricht, so erfassen wir in diesen stärksten und allgemeinsten Gegensätzen unseres Zwiespalts zugleich auch ... die entgegenstehenden Extreme unseres inneren Wesens und Vermögens",[102] heißt es dann weiter. Und „wenn wir diese Gegensätze und Extreme von mehreren Seiten und in verschiedenen Richtungen aufgefunden und aufgestellt haben, so ist uns eben damit auch der ganze Umkreis und Umfang unseres inneren Wesens und aller Vermögen, in die es sich so, wie es jetzt ist, teilt und spaltet, zugleich mitgefunden und gegeben".

Was jetzt getrennt, zerrissen und in Widerstreit ist, muß im ursprünglichen Bewußtsein, so wie es der Schöpferhand Gottes sein Entstehen verdankte, eines gewesen sein. Metaphysisch-deduktiv wird die verlorene Einheit, so wie sie sein sollte, erschlossen, insofern jeder erschaffene Geist von Gott ausgehen muß, in dem Denken und Wollen, Wollen und Vollbringen eins und dasselbe sind.[103] Wenngleich nun dieses nicht in dem gleichen Grade stattfindet",[104] so sind doch Verstand und Wille, „solange er auf der rechten Bahn bleibt", d. h. nicht abfällt von Gott, nicht in Widerstreit, sondern vielmehr innig verbunden, sowohl

in ihrem gegenseitigen Verhältnis als in dem von außen herangetragenen Wahlentscheid zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen. Auch Vernunft und Phantasie sind nur die zerrissenen Hälften der erstmals einen und in der Einheit seligen Seele.

Die Wiederherstellung des in sich zerrütteten Bewußtseins kann nicht ohne Gott als causa prima geschehen, wie das schon der Seele-Aufsatz eindeutig zum Ausdruck bringt, während die „Philosophie des Lebens" erst bis zur letzten Beantwortung dieser Frage weiterführt, indem sie am Ende die denkende und liebende Seele mit dem in neuem Leben freien und wirkenden Geist in ewiger Unsterblichkeit in dem Schöpfer vereint sein läßt.[105] „Die wahre und bleibende Einheit des Bewußtseins, wenn sie überhaupt erreichbar ist, kann nur in Gott gefunden werden."

Stattfinden kann diese Aussöhnung der sich durch Urschuld feindlichen Bewußtseinskräfte aber nicht, wie das wohl auch angenommen wird, im Gewissen, das nur ein „dunkles, abgeleitetes Gefühlsvermögen" darstellt und weit davon entfernt ist, die Quelle höherer Erkenntnis zu sein, sondern allenfalls als höhere Stufe zur Erlangung der Harmonie betrachtet werden kann, und das auch keineswegs dem ursprünglichen Bewußtsein angemessen ist, in dem sich kein Schuldgefühl und darum auch kein Organ des Entscheids von Recht und Unrecht denken läßt. Stattfinden kann diese Einung aber auch nicht vermittels oder in dem menschlichen Ich, weil dieses ja nur das falsche Zentrum des „jetzigen verderblichen Wesens bildet".[106]

Einheitsprinzipien und harmonieschaffende Ideen des in der vorgegebenen Zeitlichkeit zersplitterten Bewußtseins und des inneren Menschen sind dagegen der Geist und die Seele, die um eine Seinsschicht tiefer liegen als das Bewußtsein mit seinen in ihnen begründeten Vermögen, die letzten Endes eben doch nur als „Eigenschaften auf der Oberfläche der äußeren Erscheinung des Menschen" wirken,[107] und als das bewußte Ich, das eine Einheit der Bewußtseinskräfte nur vortäuscht.

Von der empirisch erfahrbaren Gegebenheit des bewußten Ich aus also kommt Schlegel zu der anthropologischen Zentralerkenntnis, die jeden Materialismus und den Irrtum einer fälschlich vom Trugbild der Ichheit geforderten inneren Einfachheit des Bewußtseins bis auf die letzte Spur vernichtet, daß die Zweiheit von Geist und Seele, die gewiß kein Zwiespalt ist, in liebevollem Zusammenwirken den ganzen Inbegriff und das „eigentliche Wesen des Menschen" ausmacht.[108] „Man könnte den Menschen, um ihn von anderen von Gott erschaffenen Wesen und Geistern zu unterscheiden, nicht einfacher bezeichnen oder erklären, als wenn man sagte: „Der Mensch ist ein Geist, der mit einer Seele verbunden oder, um es noch mit einem anderen Ausdruck zu sagen, der nicht bloß bildlich, sondern auch ganz buchstäblich wahr ist, der mit einer Seele vermählt ist."[109]

Der Geist, in Wahrheit ein selbständig gewordener göttlicher Gedanke, ist also die homogene Form des Verstandes und auch des Willens;[110] seine sym-

bolische Wesensform auf Erden aber ist der Glaube, der innerliche nämlich, es mag dieser nun nur noch ein Glauben oder auch ein Schauen sein, „das freie Ergreifen eines göttlichen Gedankens als Lebensprinzip eines von diesem Ausgangspunkt ausstrahlenden, unendlichen Strebens".[111] Man erkennt hier deutlich, wie sehr sich der gläubig gewordene Spätromantiker mit all seinen Begriffen vom Glauben als einem Schauen, als einem Ergreifen des Göttlichen, vom lebendigen Denken her der mittelalterlichen Auffassung nähert, die in der visio beata die letzte Beglückung und Seligkeit des geschaffenen Geistes, also auch des Menschen gesehen hatte.

Die „Philosophischen Vorlesungen"[112] hatten das Wesen des Geistes noch in den zwei Haupttätigkeiten der Erinnerung der unendlichen Einheit und dem Streben nach unendlicher Fülle gesehen, die erst „eigentlich den Menschen zum Menschen machen" und ihn „über die Tierheit und die engen Schranken des bloß sinnlichen Lebens erheben", Begriffen also, die der Frühromantik noch sehr nahe stehen. Nun sind Erinnerung und Streben dem Verstehen und Vernehmen unter- und nebengeordnet.

Das Wesen und Grundvermögen der „geistig-menschlichen Seelen dagegen", die „als ein eigenes, vom Geist noch verschiedenes, mehr passives Vermögen der inneren Fruchtbarkeit und Veränderung und des innerlichen Fortwachsens" zu gelten hat,[113] und die ihrer anerschaffenen Würde nach als „der Gipfel und die Krone" betrachtet werden muß, ist die Liebe.[114] Die Liebe eint Vernunft und Phantasie, wie der Glaube im Geist den Funktionen der Verstandes- und Willenskräfte übergeordnet ist, während die Hoffnung, „das freudige Vorgefühl eines neuen Lebens der Wiedergeburt und Seligkeit, die Ahndung Gottes, sich dort erfüllt, wo Geist und Seele eins werden, in allem innerlichen und göttlichen Leben". „Der Mensch ist vor allen anderen Geschöpfen ein auf Hoffnung gestelltes Wesen", heißt es ja einmal in der „Philosophie der Sprache und des Wortes";[115] „man könnte sagen, er ist ein unsterblicher Geist im Zustande der Hoffnung". In der „Hl. Hoffnung ist die wunderbare Seelenblume der Sehnsucht nun schon zur vollen und herrlichen Frucht gediehen". Auf dem Wege zum Ziel hin, der gottgewollten gnadenhaften Einheit ist sie „die nährende Lebensflamme des Glaubens wie der Liebe und alles höheren Daseins", „die innere Fruchtbarkeit und Befruchtung der unsterblichen Seele durch den göttlichen Geist der ewigen Wahrheit und der lichte Mittelpunkt und Brennpunkt der Gnade, in welchem die finster und zwiespältig gewordene Seele wieder hell und mit sich selbst und mit Gott einig wird". Vom Ziel selber aus gesehen erscheint aber dennoch die Liebe als das Höchste; denn „die Hoffnung hört auf, wo die Erfüllung eintritt, an die Stelle des Glaubens tritt das Schauen; aber die Liebe bleibt ewig".[116]

Ordnungen der Theologie also, die theologischen Tugenden, „jene drei Kategorien des christlichen Bewußtseins, die den Grundakkord des höheren, intelligenten Gefühls für jene Wissenschaft und selbst für die Religion bilden",[117] die „Ahndungsorgane des Göttlichen", werden notwendig, um metaphysisch fun-

dierte Wirklichkeiten der Anthropologie lebendiger Auffassung näherzuführen; sie sind aber auch zugleich, „in einer etwas geringeren Dignität genommen, die bewegenden Motive und herrschenden Potenzen im wirklichen, äußeren, gewöhnlichen Leben; indem wir fast keinen Schritt im Leben wirklich vorwärts tun können, ohne dabei irgend eine Voraussetzung des Vertrauens, irgend eine nicht mathematisch erwiesene Annahme, oder die wenigstens jetzt, wo uns der Moment zum Handeln drängt, nicht mehr vollständig nach der Kunst analytisch genug zu zergliedern möglich ist, in vollem Glauben auf das Ganze zugrunde legen und davon als erster Basis ausgehen".

Geist und Seele, Glaube und Liebe aber wirken in Einheit zusammen und sind nicht zu trennen; in der „Philosophie des Lebens"[118] weist Schlegel, über den Concordia-Aufsatz hinausgehend, eigens darauf hin, daß die Seele als das Prinzip des Glaubens betrachtet werden müsse, wenn der Geist auf den Glauben und das Wissen, die organische Vereinigung und das Zusammenwirken von beiden angewendet werden solle, und als eigentliches Prinzip, „Prinzip des höheren Wissens", des freien Denkens, des vollen und vollständigen Erkennens zu gelten habe. Denn „der lebendige Glaube ist nichts anderes als die Aufnahme der göttlich gegebenen Wahrheit ... in die Seele; und weil die Seele vom Ursprung aus eine liebende und selbst das Vermögen der Liebe ist, so kann ein lebendiger Glaube auch gar nicht ohne die ihn begleitende Liebe gedacht werden und vorhanden sein; und ist eben dies das Kennzeichen des lebendigen Glaubens".[119]

Mit dem so sehr betonten Vermögen der Liebe, die, in der Mitte stehend nicht nur Vernunft und Phantasie umfaßt, sondern auch zwischen Verstand und Willen den „Wendepunkt des Uebergangs" bildet, ist aber hier nicht etwa die christliche Karitas oder Agape oder nur die transzendentale Gottesliebe gemeint und auch nicht der Affekt, für den die Neuzeit den Namen vielfach einsetzt, sondern wiederum ein definitorisch schwer bestimmbarer Begriff aus Frühzeiten aufgenommen. Dieses Grundvermögen der inneren Liebe ist freilich zu scheiden von der alle Menschen mit Wohlwollen umfassenden sittlichen Vernunft, die Schlegel, gleich Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft", streng rationalistisch auffaßt,[120] wie auch von der irdischen und sinnlichen Liebe und allen Kräften des Herzens,[121] deren Träger die Einbildungskraft ist, und die auch vom Wesen des Menschen nicht ausgeschlossen werden kann. Oft verbirgt die Unruhe eines leidenschaftlichen Herzens jene innerste Liebestiefe der Seele.[122] „Ist aber die Liebe schon so stark gewachsen, daß sie der stille Lebenspuls des ganzen Daseins[123] geworden, ... dann steht die Seele klar und vollendet da im inneren Leben des Menschen",[124] bestimmt von dem tiefen Urgefühl der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott in Gott oder der Seligkeit, die zu allerletzt und zutiefst den ursprünglichen und natürlichen Zustand oder auch das eigentliche Wesen der Seele und damit auch des Menschen in seiner Zweiheit von Geist und Seele ausmacht; denn auch der Geist endet ja wieder in Gott, von dem er ausging, nicht seinshaft, aber im Glauben und Schauen.[125]

In die Seligkeit verlangt die Seele aus dem irdischen Gefängnis immer und ewig zurück.

Günther Müller macht gerade in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, wie sich hier Schlegels ganz unscholastisches, sogar scholastikfeindliches Nachsinnen aus dem Hinblicken auf dieselbe Wirklichkeit, dem Fragenkomplex genähert habe, der mit der Hinordnung des menschlichen Willens zum bonum in communi als Formalobjekt zusammenhänge.[126]

Schon in den „Grundbegriffen der Aesthetik"[127] hatte Schlegel, aber noch im Sinne der Frühromantik festgestellt: „Die Bestimmung des Menschen ist, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermählen; die völlige Coinzidenz ist aber ewig unerreichbar." Und die „Transzendentalphilosophie" kennt nichts höheres im Menschen als die Sehnsucht nach dem Unendlichen, einem recht fiktiven Unendlichen freilich.[128] Erst in den Spätschriften aber und dort im Rahmen des katholischen Glaubenssystems findet er dieses reale, wahrhaftige Durchdringen des Endlichen mit dem Unendlichen, der Welt und der Gottheit, des Menschen und Gottes, worauf sein Spekulieren urtümlich hinzielt, und für das er noch in den Kölner Vorlesungen 1804/06 durch Einschaltung des Begriffes des Werdens statt des Seins, philosophisch jede gedankliche Schwierigkeit überwinden zu können geglaubt hatte.

„In dem wiederhergestellten Zustand aber und ihrem ursprünglichen Wesen gemäß, wenn die Liebe vollendet und die Seligkeit erreicht ist, verliert die Seele ganz ihr eigenes beschränktes Ich, oder vielmehr, es verschwindet ihr, indem statt dessen ein anderes besseres Ich, das Ich Gottes in ihr wohnt und wurzelt und lebt, dem sie nun ewig hingegeben bleibt."

Hier spricht nicht mehr der Philosoph, sondern der Theologe,[129] der christliche Mystiker, der gläubige Mensch, der mit paulinischen Gedankengängen wohlvertraut scheint. Vom Glauben her, und zwar vom Glauben des Christentums, erfährt alles menschliche Streben und Zielen seine endgültige und letzte Sinndeutung.

Geist und Seele nun, als Komponenten einer höheren Einheit, machen das Wesen des Menschen aus. Das ist die klare und eindeutige Aussage des Concordia-Aufsatzes „Von der Seele" und die glatte, wenn auch nicht immer gradlinig rationale, sondern durch Lebenserfahrung mitgeleitete Folgerung aus der in zeitlich früheren Schriften gesetzten These vom Bewußtsein als der Mitte des menschlichen Seins. Geist und Seele sind als zwei selbständige Vermögen aufgefaßt; es ist nicht etwa so, daß die Seele einfach als geistiges Prinzip erscheint, mit geistigen und Strebevermögen ausgestattet. Diesem zweifachen Zusammensein liegt aber kein Zwiespalt zugrunde wie dem aufgespaltenen Bewußtsein des gewöhnlichen Zustandes, wenn auch schon manches die Harmonie stören kann.

Im Stufengang der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins nach dem dreifachen Prinzip seines Daseins oder seiner aus Geist, Seele und dem beseelten Körper zusammengesetzten Natur[130] ist es so, daß die Seele das erste

ist; und auch im wirklichen Leben erscheint sie als der Anfang und die bleibende Grundlage sowie die ursprüngliche Wurzel und der Mittelpunkt des gesamten Bewußtseins. Viel später erst entwickelt sich der Geist des Menschen in oder aus, an oder mit der Seele. Die Seele ist der Beginn, dem Geist aber eignet die Führung und Herrschaft.[131] Als urteilender Geist ist er wollend und verstehend „der höchste Akt in dem Ganzen" des Bewußtseins.[132] Doch entfaltet er sich nicht immer und überall gleich wirksam im Menschen, während die denkende Seele im Stillen beständig tätig ist. Man verspürt wohl wie bei dem alles bewegenden und belebenden Winde in der äußeren Natur des Geistes Wehen, „aber man weiß nicht, von wannen er kommt, noch wohin er fährt".

Das innere Leben lebt „allein der Geist durch die Seele in Gott oder in dem ewigen Worte als der Offenbarung seiner Herrlichkeit".[133] „Ursprünglich ist der Mensch nur Geist in der ihm beigeordneten Seele"[134] heißt es an einer anderen Stelle; und in den „Anfangspunkten des christlichen Lebens" wird festgestellt, daß der Gedanke das Leben leitet und der Geist die lenkende Richtschnur und die beseelende Kraft desselben bildet. Trotz der hohen Wertschätzung der Aeußerung seelischen Seins, schreibt Schlegel letztlich dennoch, wie diese Aeußerungen bezeugen, dem Geist den Primat zu, nicht nur in der Struktur des inneren Menschen, sondern auch in dem von den menschlichen Kräften geformten Leben, dem inneren sowohl als dem äußeren, das ja in seiner Entfaltung von innen weitgehend bestimmt wird.

Der Geist ist das „mehr aktive Prinzip, die Seele mehr die passive", obwohl „fruchtbar-lebendige" Kraft, d. h. „völlig passiv und ganz unfrei ist die fühlende und auch die liebende Seele keineswegs, und vollkommen frei ist auch der Geist nicht; denn er bedarf der begleitenden Seele und des belebenden Gefühls zu seiner inneren Erwärmung und Erweiterung. Bis auf einen gewissen Grad sind Geist und Seele, nämlich das Uebergewicht des einen oder der anderen selbst von der Organisation und der organischen Verschiedenheit des Geschlechts abhängig. Im allgemeinen kann man wenigstens sagen, daß Geist oder Gedanke bei dem Mann, Gefühl oder Seele bei dem weiblichen Geschlechte das vorherrschende sei."[135]

Schlegel verwahrt sich hier aber sehr dagegen, diese Auffassung fälschlich zu vereinseitigen. Mit behutsam abwägenden Worten sucht er unter Ablehnung verschiedener Mißdeutungen von hier aus das Wesen der Geschlechter zu deuten, ganz im Sinne der synthetischen Tendenz der Romantiker und ihrer Auffassung von der Einheit gestaltenden, verbindenden Kraft der Liebe. Der Ueberzeugung von der Liebe als dem vereinigenden Moment der getrennten Seelen- und Geisteskräfte läuft analog sein Verständnis der Ehe als einer echten geistigen Liebesgemeinschaft, in der sich eben die Vermählung auch auf Geist und Seele erstreckt und deren Gewinn für ihn „auf der einen Seite in einer größeren Entwicklung des Geistes und Erhöhung der Seele; auf der anderen aber in einer mehr harmonischen Beruhigung und Besänftigung des Geistes und in einer viel regeren Entwicklung der Seele" liegt. Alle Prin-

zipien des menschlichen Daseins, Geist, Seele und Leib sind in dieser ersten und innigsten aller Verbindungen vollständig und in gemeinsamem Leben zusammen.[136]

In den Spätschriften erweitert Schlegel sein Verständnis des inneren Menschen dem Concordia-Aufsatz gegenüber – wie ähnlich schon in den Kölner Vorlesungen – um ein weiteres, nunmehr Geist und Seele geradezu nebengeordnetes und wie sie den „niederen" Bewußtseinsvermögen übergeordnetes, besonderes Wesensprinzip, das Gefühl,[137] „die scheinbar indifferente, eigentlich aber fruchtbar volle Mitte des Bewußtseins, wo die einzelnen Regungen aller anderen isolierten Kräfte sich begegnen, zusammentreffen, durchkreuzen und sich gegenseitig neutralisieren oder auch zu einem neuen Leben einander durchdringen und harmonisch vereinigen".[138] „Gefühl ist alles", es ist die „Quintessenz des Bewußtseins", heißt es in den Dresdener Vorlesungen, das „wesentlich Fünfte" im Bewußtsein „sowohl in Beziehung auf die vier großen Grundkräfte des inneren Menschen, so wie er uns in der Erfahrung gegeben ist, als auf die dazwischen liegenden vier Nebenvermögen der zweiten Ordnung. Es ist aber nicht bloß für diese volle Gefühlsmitte des inneren Lebens kein Ausdruck jemals ganz adäquat, sondern es ist auch oft sehr schwer, alle die feinen Wahrnehmungen, Unterschiede und Unterscheidungen, welche darin liegen, oder von diesem Mittelpunkt ausgehen, ebenso genau in Worten zu bezeichnen und scharf zu sondern, wie es deutlich empfunden wird."[139]

Es handelt sich hier also genau genommen weniger um ein eigenes Vermögen als um einen unbestimmten, formlosen, aber lebendig bewegten Zustand des Bewußtseins und eine Uebergangsstufe aus dem vierfach geteilten in das lebendig-vollständige und dreieinig zusammenwirkende Bewußtsein. Schließlich ist das Gefühl bloß „die innere Grundlage, oder auch die tiefe Quelle, aus welcher jenen anderen beiden, dem Geist und der Seele, der reiche Nahrungsstoff von allen Seiten zugeführt wird".[140] An anderer Stelle – die einzelnen Bestimmungen ermangeln nicht selten der nötigen begrifflichen Schärfe und ergeben oft nur aus einer Gesamtschau ein einigermaßen klares Bild – nennt er als drittes Glied des dreifaltigen Bewußtseins „den inneren Sinn für das Höchste und Göttliche, der aber als äußerer Träger und bloß dienendes Werkzeug für die beiden anderen deren innere Harmonie nicht stören kann,[141] und der mit der oben erwähnten inneren Gefühlskraft durchaus identisch sein dürfte, oder auch den „Sinn" als das „Prinzip des unteren sinnlichen irdischen, natürlichen Wissens, wozu auch alles geschichtlich Menschliche gehört und nebst der geschichtlichen Ueberlieferung auch alle Sprache, Kunst und darauf sich beziehende Gelehrsamkeit".[142]

Im wiederhergestellten, nun dreieinigen Bewußtsein erscheint dieses „dritte Grundvermögen im Menschen" schließlich nicht mehr als ein bloß passiver Sinn für alles Höhere, sondern als eine Kraft, die zum Leben wirkt und selbst Leben ist, „nachdem zuerst die Seele durch ein höheres Licht, das sie als ersten Strahl der Hoffnung mit Liebe erfaßt, und auch der Geist im Glauben wieder eins

geworden sind".[143] Und für den höheren seligen Zustand erscheint als dreifaches Prinzip des menschlichen Wesens und Daseins, als „lebendige", „fruchtbar wirksame" und „nicht bloß spekulative oder abstrakte tote" Idee: Gott, Seele und Geist.[144] Gott selber wird in seiner Gnade Lebensgrund des inneren Menschen, der Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins. „Sowie aber dieser Schlußstein aus dem menschlichen Bewußtsein herausgenommen wird, so zerfällt dasselbe in lauter isolierte Kräfte und feindliche Gegensätze."

Dieser geistige Dreiklang des inneren Menschen nun, der ihm allein unter allen Geschöpfen zukommt, steht in der innigsten Beziehung zu der dreifachen Kraft und Eigenschaft des einen göttlichen Wesens und läßt, soweit es eben der unermeßliche Abstand zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer gestattet, eine wunderbare Analogie erkennen zwischen dem schwachen, veränderlichen Menschen und dem unendlichen Geist der ewigen Liebe.[145] Sprachlich findet sie ihren Ausdruck in dem von der Heiligen Schrift geprägten und von Schlegel gern aufgenommenen reichen Wort von der Erschaffung des Menschen ad imaginem et similitudinem Dei. Dieses „göttliche Ebenbild im Menschen" sieht Schlegel „nicht etwa in einem, gleich dem Blitz vorüberfahrenden Blitzstrahl und einzelnen Gedanken als dem zündenden Funken des Prometheus; noch auch gleich der platonischen Gottähnlichkeit in einer über die Sphäre des gewöhnlichen Denkens weit erhabenen Idee und solchen idealischen Richtung des menschlichen Strebens: sondern es liegt, eben weil es die Grundlage, und das oberste Prinzip des menschlichen Wesens und Daseins bildet, schon in der Natur und in den Grundzügen oder der inneren Struktur des menschlichen Bewußtseins; und es hängt selbst die psychologische Dreifaltigkeit desselben und seines inneren geistigen Lebens damit zusammen".[146]

Zunächst ist die dreifache Struktur also nur für den inneren Menschen aufgewiesen. Eine Parallele dazu findet Schlegel aber auch in dem in seiner Totalität von Geist und Leib, von innerem und äußerem Dasein erfaßten Lebewesen. D. h., wenn wir den ganzen Menschen, nicht nur nach seinem inneren Dasein, sondern auch nach seiner äußeren Existenz in der Sinnenwelt und der Natur betrachten, der er selbst durch seinen „lebendigen Körper oder die körperlichen Wirklichkeit"[147] mit angehört und einen Teil von ihr bildet, so sind in dieser Hinsicht und von dieser Seite aus gesehen, die drei Stücke oder Bestandteile, aus denen sein vollständiges Wesen und Dasein besteht, Geist, Seele und Leib. „Dreifach ist die Natur des Menschen in dem Zusammen aus Geist, Seele und Leib", heißt es in der „Philosophie des Lebens", wogegen das Wesen der erschaffenen Geister etwa, die außer einem ätherischen Lichtkörper nur Geist sind, zweifach und das Dasein des Tieres einfach ist, weil bei ihm die Seele in dem organischen Körper ganz verschmolzen und aufgelöst und mit ihm eins ist, so daß mit der Zerstörung desselben auch die Seele den Elementen wiedergegeben wird oder in die allgemeine Naturseele zurückkehrt.[148]

Diese Dreiteilung ist für den Christen die gegebene und richtige; denn die aussichtslose metaphysische Teilung des cartesianischen Dualismus: Ausdehnung

– Denken hat die europäische Philosophie zu langer Unfruchtbarkeit verdammt.

Für Schlegels von der anthropologischen Problematik inauguriertes Denken wird sie zur „einfachen Grundlage der gesamten Philosophie", d. h. der Philosophie des Lebens, die darum auch „Worte des Lebens" habe und „keine müßige Spekulation und keine unverständliche Hypothese . . ., sondern nichts anderes als eine aus dem Leben selbst geschöpfte, einfache Theorie des geistigen Lebens und das bloße Verstehen desselben" sei.[149]

Mehr als einmal spricht er von dieser platonisch-augustinischen Dreiheit. Und damit rückt auch der Leib, und zwar der beseelte reale Körper nun, in seiner Eigenexistenz sozusagen und als ein ontisch von den Geistprinzipien verschiedenes Seiendes, ins Blickfeld; der Mensch wird nicht mehr nur als Geist- bzw. Bewußtseinswesen, sondern als totum compositum vom Leben aus philosophisch vollständig erfaßt. Zur vollständigen Existenz des ganzen Menschen in der Außenwelt gehört aber der Leib „wesentlich" mit hinzu.[150] Denn „neben seiner göttlichen Bestimmung und höheren Würde", ist und bleibt der Mensch „in physischer Hinsicht und im äußeren Dasein zugleich auch ein Naturwesen . . ., obwohl nicht zuerst und zunächst und nur dieses allein, sondern in einem jenem höheren untergeordneten Sinne."[151]

In dem Seele-Aufsatz der Concordia lehnt Schlegel es aus der Konsequenz seines Spiritualismus heraus noch ausdrücklich ab, den „so tief gebrechlichen und innerlich zerrütteten Leib der Sünde und des Todes"[152] in das Wesensgefüge des Menschen einzubeziehen. Wohl gehört ein Leib überhaupt und die Wirksamkeit und Abbildung in einem solchen ursprünglich als „Werkzeug, Verbindungsmittel und eigentliches Band zwischen Geist und Seele" zur „wesentlichen Form des Menschen", doch „nicht zum inneren Leben und Wesen selbst". Und zwar läßt Schlegel hier nur einen „reinen, obwohl sinnlichen" Leib in seinem „unverderbten oder wiederhergestellten und verklärten Zustande" gelten, „einen solchen nämlich, wie ihn der erste Mensch im Paradiese besessen, wie ihn der menschgewordene Erlöser in der Verklärung und nachdem er auferstanden, gehabt, oder wie er den Seligen nach der Auferstehung des Fleisches verheißen wird".[153] So glaubt er seine zuerst erhärtete Auffassung von der inneren Wesenszweiheit nicht im Widerspruch zu finden mit der erfahrbaren lebendigen Wirklichkeit. In früheren und auch späteren Schriften dagegen müht er sich nicht um eine solche Distinktion, sondern spricht vom Leib einfach als einem Wesenskonstituens.

Mit diesen knappen Andeutungen über die Bedeutung und Funktion des menschlichen Leibes ist schon Wesentliches gesagt; denn die anthropologische Frage geht in der Hauptsache darum, festzustellen, was in der Existenzweise des Menschen und für sie das Körperliche bedeutet.[154] Wichtig ist der Entscheid, in welcher Beziehung der Identität oder Nichtidentität, der Förderung und des Kampfes der Mensch seinem Wesen nach zu diesem „Stück Materie" steht, und was diese Beziehung im Gesamt seines Daseins bedeutet. Und es kommt für den Anthropologen darauf an, festzustellen, auf welche Weise in seinem

Gesamt Triebhaftigkeit mitexistiert und was sie in diesem Gesamt bedeutet. Philosophisch bleibt vor allem wesentlich, daß der Mensch ohne einen Körper kein sinnvolles Leben in der diesseitigen, erfahrbaren Welt führen könnte. Der Körper gehört also mit zur Erfüllung des Daseins.

Nur ganz am Rande und in sehr allgemeinen Feststellungen, die nicht selten äußerst apriorischen Charakter zeigen oder von Offenbarungsgegebenheiten und -überzeugungen bestimmt werden, beschäftigt Schlegel sich in seinem philosophischen Bemühen hier und da einmal explicite mit der Leibseite des Menschen. Wesentlich ist für sein philosophisches und auch sein historisches bzw. theologisches Denken die Einsicht, daß der Mensch im Grunde und von Hause aus ein Geistwesen ist, das einen Leib hat, aber niemals Körper ist, und daß er seinem wahren konkreten Sein nach existiert im Leibe und in einem verklärten Leib auferstehen soll. Dabei erfährt seine Auffassung im Verlauf seiner geistigen Entwicklung freilich, vor allem zugunsten des Leibes, eine leichte Verschiebung. Aber die letzte, zwar unausgesprochene, doch deutlich feststellbare Erkenntnis ist die, daß Leib und Seele beide seinsmäßig gut sind, obwohl wertverschieden in der Rangordnung. Der Primat gebührt dem Geist und zwar eindeutig. Doch bewahrt Schlegel sein christlicher Spiritualismus ebenso vor verstiegener spiritualistischer Mißachtung des Leibes, die allenfalls Neuplatonismus oder Manichäismus wäre, aber nicht Christentum, wie vor einem Dualismus allzu cartesianischer Prägung, den er Zeit seines Lebens aus seinem Einheitsstreben heraus entschieden bekämpfte, während im Gegensatz dazu später der aus seiner geistigen Atmosphäre beeinflußte Wiener Theologe Anton Günther in seinem Philosophieren zu einer sog. cartesianisch-deutschen Philosophie hinüberschritt.

Geistprinzip und Leib, bzw. die Dreieinheit Geist, Seele und Leib bilden in ihrem Zusammen das Kompositum Mensch. So ist der Mensch also, um ein bekanntes Wort Nietzsches zu variieren, gleichsam „die Brücke" zweier Seinsschichten, der geistigen und der körperlichen bzw. der „tierischen" Natur.[155] Zwar behauptet die Jenaer „Transzendentalphilosophie", die dem Idealismus noch sehr zu Dank verpflichtet ist, wenn auch schon mindestens die Ansätze zu seiner Ueberwindung grundgelegt sind, einmal in einer Uebersicht der „Theorie der Welt" ganz im Sinne der romantischen Naturansicht und ihrer Grundüberzeugung der Einheit von Natur und Geist (man vgl. Schelling oder Fichte, „Bestimmung des Menschen") schlankweg, „daß Körper und Geist ursprünglich eins seien",[156] daß also mithin nur eine Welt existieren könne, und Bewußtes und Bewußtloses als nur relativ entgegengesetzt verstanden werden müßten. Es herrsche eine ursprüngliche Harmonie, was terminologisch und wohl auch sachlich besser sei, als von prästabilierter Harmonie zu reden. Ob aber dieses aus der spezifischen Lehre von Form und Materie, der Assimilation und des Organismus gefolgerte Einssein als Identität von Körper und Seele etwa im Sinne Hegels zu begreifen ist, muß doch noch, selbst im Rahmen einer Identitätsphilosophie dahingestellt bleiben; immerhin mag der Körper wohl

dem Geist sein Dasein verdanken, wie man aus der engen Verbindung dieses Satzes mit der Theorie von Materie und Form ableiten kann. In den Kölner Vorlesungen[157] wird dann viel klarer entschieden, daß der Mensch ein vom Geiste beherrschtes Ganzes sei, das man nur in Gedanken in Leib und Seele scheiden könne. Die „Transzendentalphilosophie" geht in diesem Zusammenhang auf die angeschnittenen Fragen nicht weiter ein; sie werden dann in den Altersschriften breiter ausgeführt bzw. variiert.

In den „Philosophischen Vorlesungen" 1804/06 ist zunächst weniger von dem Leib als einem Geist und Seele koordinierten Prinzip und Wesensteil die Rede, denn von dem Körper als Organ eigenmenschlicher Fähigkeiten und Kräfte. Der Mensch ist ja, wie jeder in sich selber finden kann, nicht nur ein denkendes oder „vorstellendes, d. h. in beschränkter Weise denkendes Wesen",[158] sondern auch ein Sinnen- und Triebwesen. Der Sinne bedarf er als Werkzeug in Verbindung mit der Außenwelt. Der Sinn seinerseits aber und auch ein durch das Ich selbst bestimmter Trieb wie das Streben, auf dem der Wille beruht, fordern als instrumentum einen artikulierten Leib, d. h. einen „unbestimmt bestimmbaren",[159] oder „einen Körper, der Sinne hat, mit einem Wort ein Tier".[160] Ja, erst die Artikulation der Sprachorgane und der Hand, des organon ton organon, die beide einer „grenzenlosen Perfektibilität" fähig sind, machen die menschliche Organisation zu einer menschlichen.[161] Und die Perfektibilität[162] ist es, die eine so große Kluft zwischen der menschlichen und der tierischen Organisation bewirkt, daß man in physischer Hinsicht von einem unerklärlichen Sprung in der Entwicklung reden kann, unerklärbar zumal, wenn man sich an die in der „Theorie der Welt" der Kölner Vorlesungen vorgetragene Ansicht erinnert von dem „Werdesein" des Menschen und seiner Stellung als Gipfel der Reihe aller irdischen Produktionen, die die Existenz des Menschen voraussetzt, während sie selbst zu ihrer eigenen realen Existenz den Menschen nicht nötig haben.

Der Mensch erweist sich als „homo faber", als Werkzeug-Mensch und nicht als ein Werkzeug-Tier, — eine Tatsache, die auch Kant schon, freilich von etwas anderen Voraussetzungen aus, ins rechte Licht gestellt, — und zwar nicht nur seiner Leibstruktur und seinem körperlichen Habitus nach als instrumentalen Funktionsgliedern der geistigen Prinzipien, sondern auch seiner Begabung und Fähigkeit nach, sich aus vorgegebenem Stoff, geleitet von geistigen Intentionen, selbst zweckvolle „Werkzeuge" erfinderisch zu „schaffen", oder Material sinngemäß zu nutzen. „Drei große Werkzeuge und Erfindungen sind es vorzüglich, welche ein Volk, das noch in einfachen Verhältnissen lebt, bildungsfähig machen und auf eine höhere Stufe erheben: das Eisen, als das unentbehrlichste Mittel zum Anbau des Bodens und als der erste Anfang aller Kunst; das Geld, als ein unsichtbares Band zwischen allen noch so entfernten gebildeten Nationen; und die Buchstabenschrift, welche die gegenwärtige Menschheit mit der Vergangenheit und der Zukunft in Verbindung setzt. Wie diese drei großen Entdeckungen, die sehr genau miteinander zusammenhängen,

die künstlerische Behandlung des Eisens, die Anerkennung und Uebereinkunft über den Wert und die allgemeine Geltung der edlen Metalle und die Einführung der Buchstabenschrift entstanden und an die Menschen gekommen sind, das ist eine sehr tief führende Untersuchung ..."[163] Schlegel forscht diesen Zusammenhängen über die rein historische Feststellung hinaus nicht nach. Er ist aber überzeugt davon, „daß mit diesen ersten großen Werkzeugen der Anfang und erste Keim zu allen ferneren Fortschritten der Bildung gegeben sei, die nun, wenn auch langsam, fast von selbst und notwendig nachfolgen müssen", d. h. weiterhin, die Geschichte erweist den Menschen in seiner Geist-Leib-Ordnung als kulturfähige und kulturzeugende Existenz, und zwar seinem Wesen nach.

Bezeichnend ist dann die an Plato gemahnende ausdrückliche Feststellung, daß der Körper in seiner Gebundenheit und Beschränktheit unendlich schlechter und unvollkommener sei als der Geist, das Prinzip des Freien und Allgemeinen.[164] Mit dieser Ansicht mag es zusammenhängen, daß, wie die „Theorie des Menschen" lehrt, die körperliche Organisation, wenn sie ihre äußersten Grenzen erreicht hat, nicht sofort in Geist übergeht, was an und für sich den aufgestellten Voraussetzungen nach zu geschehen hätte, zumal nach dem für alles Werden in den Kölner Vorlesungen geforderten „Gesetz des Ueberspringens in das Gegenteil"[165] in seiner historisch kosmologischen Geltung, das seinerseits besagt, „daß eine Tätigkeit, wenn sie den höchsten Gipfel erreicht hat und nicht mehr weiter steigen kann, in den Gegensatz überspringt"; es besteht hier bloß die Möglichkeit einer bloßen Disposition dieses Uebergangs, der erst Wirklichkeit wird „durch den Anhauch eines höheren Geistes".[166] Wie sich diese Frage späterhin klärte, ist schon oben angedeutet worden und wird sich auch in der Folge noch deutlicher erweisen. Im Zusammenhang kommt es Schlegel darauf an, festzulegen, daß jedenfalls „keine Geschichte und keine Physik je die Geistigkeit des Menschen aus seiner Organisation erklären könne".[167] Auch den Tieren kann man nicht alles Bewußtsein absprechen, man darf sie aber nicht als mit Ichheit begabt ansehen; ihnen ist gleichsam nur ein halbes Bewußtsein eigen, Seele oder Geist. Trieb und Sinne sind in ihnen hinsichtlich der Kraft und auch der Freiheit stärker ausgebildet; „allein alles, was in ihnen Gedankenähnliches sich findet, ist so schwach, daß es nicht als eigentlicher Gedanke angesehen werden kann und durch seine Unvollkommenheit zur Genüge beweist, wie wenig Tiere denkende Wesen sind ... die Mitwirkung des Geistes fehlt ihnen eben",[168] und damit das dem Menschen wesenseigene Prinzip. Unzweideutig wird ausdrücklich festgestellt, daß dasjenige aber, was den Menschen zum Menschen mache und wovon sich bei den Tieren auch nicht die geringste Spur finde, jene willkürlich freie Bewegung seiner geistigen Kraft und Tätigkeit sei.[169]

Auch auf diesem mehr „negativen", durch Vergleich zweier seinshaft verschiedener Lebensordnungen zur Erkenntnis vordringenden Wege, steht am Ende die Einsicht, „daß der Geist den Menschen allein vorgezogen hat",[170] der darum nicht bloß Vitalität besitzt, sondern wesentlich Geist ist und deshalb

durch die vitalen Gebundenheiten der „Umwelt" auch hindurchstoßen kann zur „Welt", was ja im Gegensatz zum Tier von so entscheidend kennzeichnender Bedeutung ist.

Der Leib wird hierbei als Mittel und Organ für die Geisttätigkeit und nicht etwa als selbständiger Vorstellungs- und Kräftemechanismus gesehen. Er ist als organisches Gebilde „nicht bloß eine tote Masse und Materie", sondern ein Inbegriff von lebendigen Tätigkeiten und mit vielen und wunderbaren Kräften begabt und ausgestattet; und es ist auch noch immer das verborgene Licht seines ewigen Ursprungs darin eingeschlossen. In seiner „wundervollen Organisation und äußeren Form", „in der Blüte seiner Entwicklung, in manchem kindlichen Lichtblick des beseelten Ausdrucks, in den höchsten Momenten seiner glücklichsten Entfaltung und edelsten Gestaltung" bietet er „den anmutigen Widerschein einer ganz anderen, höheren, geistigen Schönheit dar; und es ist auch jetzt noch das Gepräge der himmlischen Abkunft nicht ganz in ihm ausgelöscht und völlig vertilgt, trotz aller Gebrechen und Verderbnisse, denen er ausgesetzt und unterworfen ist."[171] Nicht zuletzt deswegen umfängt „ein Gefühl von Würde und Heiligkeit" diese „höchste aller Hieroglyphen".[172] Das alles wird ausdrücklich hervorgehoben.[173] Ein homme machine, wie ihn etwa La Mettrie, der sich einen Cartesianer nannte, wollte, ist ein Unding für den Romantiker.

Der Leib ist Eigentum des Menschen, aber nicht nur er allein, wie das Schlegel im Naturrecht festgelegt glaubt, sondern auch seine Kräfte.[174] Aber körperliche Tätigkeit und Kraftanwendung sind nicht, wie der Körper selbst, ein „absolutes, unverletzbares, unbedingtes Gut". Sie müssen in Rücksicht auf andere beschränkt werden; denn durch den Leib wird die Freiheit keines Einzelnen gestört, wohl aber durch die Kraftanwendung, die ins Unendliche ausgedehnt werden kann und auf die sich alles Eigentum gründet.

Mit diesen knappen Andeutungen werden Umweltproblem und Soziabilität des Menschen berührt, ohne daß Schlegel freilich diesen Fragen ein solches Gewicht verleiht, wie es z. B. heute die von der wirklichen Existenz des Menschen ausgehende Phänomenologie, etwa Heideggers, tut. In der für ihn spezifischen, durch seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten modifizierbaren Umwelt, die eine pluralistische ist, begegnet der Geistträger anderen bewußten Wesen, Ichen, die er nicht vergewaltigen und bedrängen darf. In der Auswirkung seiner Kräfte, mit deren Hilfe er Eigentum erwerben kann – d. h. er vermag über Dinge zu herrschen – ist er in die Gemeinschaft hineingebunden.

Wenn man nach einem Bild sucht, um das Verhältnis des Körpers, des Leibes zum Geist zu erhellen, dann läßt sich dieses Verhältnis „mit dem eines dunklen Körpers zum Licht vergleichen", eines Körpers, der zwar des Lichtes beraubt ist, aber doch durch gewisse Modifikationen und Dispositionen dafür empfänglich werden und dann dasselbe auf verschiedene Weise durch mannigfache Strahlen und Farben wieder von sich geben kann. Ein solcher spiegelnder oder farbiger Körper wird indessen nie ohne Licht möglich sein; wenn das Licht

nicht schon gegeben wäre, würde es keiner hervorbringen können.[175] Das Bild dürfte auf seine Weise, wenn auch nur in schwacher und unzureichender Analogie das psychophysische Zusammenwirken bestimmen. Geistige Tätigkeit ist im gegebenen Menschen nicht möglich ohne Hilfe des leiblichen Elementes. Omnis cognitio incipit a sensibus. Erkennen und vernünftiges Tun sind aber letzten Endes doch des Geistes Vermögen und nicht ohne ihn zu denken, ähnlich wie ein spiegelnder oder farbiger Körper nie ohne das schon vorgegebene Licht Strahlen reflektieren kann. Nicht zum Ausdruck kommt in diesem Bild, ob und wie sehr sich erst der Geist, der in romantischer Sprache immer wieder mit dem Licht, dem „geistigsten aller Elemente" verglichen wird, als Gestaltprinzip und Form den Körper schafft.

Die eindeutige Klärung des Leib-Seele-Problems, d. h. der Frage nach dem Verhältnis und den gegenseitigen Relationen von Leib und Seele bezw. Leib-Seele-Geist in ihrer auf der wirklichen Existenz des Menschen aufruhenden Gesamtheit, dürfte eine der schwierigsten Aufgaben der Anthropologie sein und darüber hinaus ein Problem von allgemeinster philosophischer Bedeutung. Ueberdies liegt dieses Problem mit an der Wurzel der Rassenfrage,[176] von deren Bedeutung die Romantik aber natürlich längst nicht die Vorstellung unserer Zeit hatte, sie mangels der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen vielleicht auch nicht einmal im entferntesten ahnte.

Schlegel sieht in der Verbundenheit zweier so fundamental wesensverschiedener Naturen nicht so sehr ein anthropologisches Problem, um dessen Erhellung er sich in dialektischem Verständnis mühen müßte, als eine Tatsache, die er anerkennt. Für ihn kommt zweifelsfrei, wie es aus den vorgelegten Untersuchungen deutlich genug hervorgehen dürfte und wie das auch schon ausdrücklich immer wieder festgestellt wurde, dem Geist der Vorrang zu, dessen Aufschwung und freie Tätigkeit allerdings der so tief gebrechliche und innerlich zerrüttete Leib des Todes verderblich zu hemmen vermag.[177] Dabei läuft sein Idealismus aber nicht Gefahr, das Leib-Seele-Problem überhaupt mit Fichte zu einem Ich-Außenwelt-Problem zu verschieben, so daß mit scheinbarer Beseitigung der Außenwelt auch der Leib als gegeben verschwände.

Was die Vereinigung der Geistprinzipien mit dem Leib selbst angeht, so entscheiden die Kölner Vorlesungen, die in diesem Zusammenhang nur von der Zweiheit Leib-Seele und noch nicht von der Dreiheit Leib-Seele-Geist sprechen, sehr deutlich, daß Leib und Seele „eigentlich nur ein Ganzes" sind. Wenn man aber dennoch in Gedanken eine Trennung vornähme, erscheine der Leib, der wie die Seele in die dem ganzen Menschen zukommende Freiheit einbezogen wird, „in Beziehung auf den ihn beherrschenden Geist ein System von Werkzeugen für die Tätigkeit des Geistes".[178] Die Betonung der instrumentalen Funktion des Leibes[179] weist aber doch sehr darauf hin, in dieser oftmals behaupteten Einheit mehr nur eine äußere und nicht eine innere, natürlich-substantielle Einheit zu sehen, eine Einheit eben, wie sie z. B. in der Verbindung der Prinzipalursache mit ihrem Werkzeug gegeben ist. Schlegel teilt diese Ansicht mit Ori-

gines etwa und selbst mit Descartes und vor allem mit Plato, der ja sehr wesentlich zu seinen geistigen Ahnen gehört.

Die vielseitigen Wechselwirkungen von Körper und Seele, die gerade aus der Verbindung spezifisch neue Vermögen und Tätigkeiten hervorgehen lassen, von denen anzunehmen ist, daß sie keiner der beiden Komponenten allein zukommen, z. B. Empfindung, Begehren, Abstraktion, die Schlegel doch als spezifische Fähigkeiten des Menschen, näherhin des Ich herausarbeitet, vermag diese Annahme freilich nicht befriedigend zu erklären.

Schlegels in den Spätschriften niedergelegte Auffassung des Menschen, die für das spezifisch geistige Leben des Denkens und Wollens ein gesondertes substantielles Prinzip fordern und darüber hinaus noch eine numerische Verschiedenheit der der Wesensnatur zugrundeliegenden substantiellen Prinzipien Geist und Seele und nicht nur eine Trennung im Geist bzw. geistige Seelenvermögen behaupten,[180] und somit das Menschenindividuum aus drei „physischen" Bestandteilen Leib, Seele und Geist zusammengesetzt denken, könnte man fachterminologisch als „Trichotomie" bezeichnen. Angedeutet ist diese Ansicht schon in den Kölner Vorlesungen in der kosmischen Dualität von Erdgeist und Erdseele, die bei dem Entstehen des Menschen zusammenwirken sollen. Sicher, daß Schlegel auch hier von dem klassischen Menschenbilde Platos beeinflußt ist, der im Gegensatz zur sterblichen Psyche für die Erkenntnis der Ideenwelt noch ein präexistentes, geistiges und unsterbliches Wesen, den Nous, verlangt.[181] Auch Anton Günther, der von Schlegel in seinen Anfängen geistig geförderte Theologe des Wiener Hofbauer-Kreises, dessen spiritus rector Schlegel eine Zeitlang war, – die „Vorschule" Günthers ist die freilich eigenartige Fortsetzung des philosophischen Programms Schlegels, das dieser in seinen Kölner Vorlesungen aufgestellt hatte – vertritt ja ähnlich eine Art trichotomistischer Seelenauffassung, die den Geist als ein von der nur als allgemeines Naturprinzip gedachten Naturpsyche verschiedenes Wesen faßt. Hier klingen auffallend stark Schlegels Gedanken der Theorien der Natur und des Menschen durch. Späterhin hat sich Günther allerdings, wie schon gesagt, sehr stark von Schlegel weg zu Descartes hingewandt.

Mit der Lehre von den drei substantiellen Gründen der Menschennatur nimmt Schlegel mit manchen Denkern seiner Zeit – Görres z. B. sieht in der Dreiheit von Geist-Seele-Leben, den drei großen Gliederungen, die sich wieder untergliedern, das formale Prinzip seiner naturwissenschaftlichen Anthropologie und stellt in der „Mystik" dem dreipersönlichen Gott in der einen Wesenheit die menschliche Natur als dreiwesig in Einzelpersönlichkeit gegenüber[182] – so eine alte Anschauung wieder auf, die erst seit Thomas von der zweiteiligen Leib-Seele-Lehre mit ihrer Einheit der substantiellen Form abgelöst wurde, nach dem die Einheit organologisch gemäß dem Verhältnis von Form und Stoff gesehen wurde.

Nur ganz am Rande sei hierbei noch darauf hingewiesen, daß auch heutzutage die Anwälte des Triebes und des Blutes an sich nicht dem klassischen Men-

schenbilde, wie es in der Form der Dreiteilung Plato am meisten herausgearbeitet hat, widersprechen. Der große wesenstrennende Unterschied liegt nur in der Verschiebung des Akzents. Die anima sensitiva oder vegetativa erhält den Vorrang vor der anima intellectiva; der Trieb führt das Hirn, weil der Geist die Seele erkälte und das Leben störe. Es ist dies eine Umwertung, die der Auffassung Schlegels geradezu diametral entgegengesetzt ist.

Für ihn gilt weiterhin, daß im Kampf der Natur gegen die Natur, der Geistnatur gegen die Leibnatur, der höheren gegen die niedere, der ebenso da ist wie der Bewußtseinszwiespalt, letzten Endes den Sieg selber nur die Gnade gibt, die Kraft der Uebernatur, wie ja auch nur eine transzendente Kraft ursächlich die ersehnte Harmonie des Bewußtseins auszulösen vermag.

Rein philosophisch gesehen wird der Mensch erst durch den Geist Person und weiterhin Persönlichkeit, d. h. Mittelpunkt des Lebens. „La personalité, ou le caractère est le produit de la volonté et de l'intellect; mais l'intellect n'en est que l'instrument, la volonté la source."[183] Wille und Verstand sind ja die spezifischen Geistvermögen. Person bezw. Persönlichkeit ist hier der metaphysische Ausdruck der angestrebten Einheit der drei Seinsregionen Geist-Seele-Körper in hierarchischer Harmonie und geistigem Selbstand.

Als metaphysische „Gestalt" findet sie religiös ihre Vollendung in der „höheren, inneren, geistigen Persönlichkeit", die sich manifestiert als „Wiedergeburt Christi in der Seele". Im übrigen müht sich Schlegel nicht weiter um eine distinkte und ausdrückliche begrifflich philosophische Klärung der für eine metaphysisch fundierte Anthropologie so wichtigen Daseinsrealität der menschlichen Person, die das Subjekt ist des geistigen Lebens, wie Individuum das des psychisch-somatischen;[184] er ist darin ganz ein Denker seines Zeitalters, dem dieses Problem nicht vordringlich schien. Ist es doch eigentlich erst Max Scheler gewesen, der für die moderne und modernste Philosophie dem Personbegriff wiederum weithin zu seinem Recht verhalf, wenn er es auch, anders als die Philosophie des Mittelalters (Thomas), ablehnt, die Personalität zur menschlichen Wesensordnung zu rechnen. In dem nur selten auftauchenden, für unsere Erörterungen wichtigen, an sich aber etwas schillernden Begriff der Persönlichkeit überwiegt bei Schlegel hier das Wertmoment die Seinswirklichkeit.

Angemerkt werden soll noch ein Hinweis auf den dreifach in die Breite und in die Tiefe gegliederten und gestuften, sich in mannigfacher Analogie und Parallele entsprechenden Aufbau der Organisation des Menschen nach innen und nach außen, dem „menschlichen Dasein im Großen" und der „kleinen und geringen Sphäre". Das dreifache Prinzip der vollständigen Existenz des Menschen von Geist, Seele und Körper wiederholt sich nicht nur in der dreifachen Form und Verschiedenheit des zerrütteten Bewußtseins (Geist, Seele, Sinn), und in der besonderen und engeren Sphäre der Sinne, der Triebe, Leidenschaften, sittlichen Gebrechen und Charakterfehler, wie dies letzteres die Psychologie festzustellen vermag, sondern es kann sogar auch auf den organischen Leib in

seiner rein somatischen Beschaffenheit angewandt werden.[185] So glaubt Schlegel, es dürfe für den philosophischen Standpunkt richtiger sein unter Zusammenfassung der „materiellen" niederen Sinne Gefühl, Geschmack, Geruch in einen, nur drei Sinne statt der anatomischen fünf anzunehmen, die er dann in „auffälliger" Entsprechung zu den drei höheren Prinzipien angelegt findet. Das Auge ist unter allen Sinnen unstreitig der vorzugsweise geistige, der Sinn für „ruhende, beharrliche Gegenstände und Gestalten"; das Gehör, durch welches wir den Schall und die Stimme, das Wort und den Gesang und alle Musik vernehmen und das der Sinn ist „für die Bewegung und die beweglichen Veränderungen der äußeren Gegenstände ..." entspricht wohl am meisten der Seele; der materielle Gefühlssinn aber ist der eigentlich leibliche, der auch für die Erhaltung des organischen Körpers und Wohlseins als dienstbares Organ und Wächter bestimmte, der mit dem organischen Lebensprinzip zunächst zusammenhängt.[186] Wobei noch zu bemerken ist, daß die höheren Sinne, Gesicht und Gehör „beide für die geistige Tätigkeit durchaus unentbehrlich" sind.[187] Aehnlich verhält es sich mit dem Leib als solchem.[188]

Die zuweilen reichlich konstruktiven Spekulationen Schlegels zeigen, wie der Romantiker sich bemüht, das ganze Dasein — auch in der Ueberschau der Geschichtsentwicklung sorgt er sich um das Auffinden einer dreifachen Strukturanalogie und der Stufengang der natürlichen Entwicklung des Bewußtseins in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes entwickelt sich ihm unter Berücksichtigung der drei Wesensprinzipien — in das der Mensch ja organisch eingegliedert ist, in organischer Struktur von einem höheren Ordnungsprinzip und sinnvollen Baugesetzen durchwaltet zu wissen, die ihren Ausgang nehmen vom dreieinigen Gott. Auffallend ist, daß er dem organischen Leib außer Seele und Geist noch einmal ein eigenes geistartiges Prinzip zuschreibt, einen „unsichtbaren inneren Lichtkörper, der zugleich das Organ und der Träger aller höheren Kräfte und geistigen Erscheinungen in der menschlichen Organisation ist".[189] Es ließe sich wohl begreifen, wie „ein partielles Hervortreten dieses im gesunden organischen Leben latenten Lebenslichtes, ungewöhnliche Phänomene erzeuge, während ein vollkommenes Hervortreten oder Losreißen desselben den Tod zur Folge habe, oder vielmehr der Tod selbst sein würde." Schlegel verweist dabei, wie öfter in seinen Altersschriften, auf die Hl. Schrift, die genau und starr diesen „geistigen Körper" im Menschen von dem „Leibe der Seele" unterscheide oder von der „organischen Blutseele"[190] und ihn das „Samenkorn der Auferstehung" nenne, weil eben dieser unsichtbare Lichtkörper des Menschen im Momente des Todes aus der Lichthülle heraustrete, um dann zu seiner Zeit auf eine schöne Weise wieder damit vereint zu werden. „Nur der Tod selbst ist eben nichts anderes als dieses gänzliche Heraustreten und schmerzliche Losreißen desselben von dem äußeren organischen Leibe, wo dann nach der Trennung der unsterblichen Psyche, dieser unsichtbaren Lichtpflanze der Ewigkeit, auf dem abgestreiften Leichnam, sogleich die Züge und das Gepräge, man könnte sagen, die Physiognomie der Verwesung sich einstellt."[191]

Bei all diesen Deutungen ist sich Schlegel aber sehr bewußt, daß der wahre Maßstab und die Richtschnur der richtigen Beurteilung für Erscheinungen dieser Art „nur in einer höheren Region gesucht oder gefunden werden könne, weil dieselben schon an der äußersten Grenze des natürlichen Lebens und der Natur liegen und zum Teil schon über dieselben hinausgehen".

Der Tod, „das größte aller Rätsel"[192] und das Ziel der Menschheit in der Endlichkeit, findet hier eine besondere philosophische Deutung. Damit rückt das Todesproblem überhaupt in den Fragenkreis, das in seiner ganzen Entfaltung notwendig die Frage nach dem Sein und Sinn des menschlichen Lebens von der Wirklichkeit aus zeugt; ist doch die Auseinandersetzung mit dem, den Sinn des Lebens und der Existenz zumindest einmal bedrohenden, menschlichen Todesbewußtsein und die Suche nach einer Ueberwindung der Vergänglichkeit ein Urmotiv der Philosophie. Der Mensch weiß, daß er ein Sterblicher ist. Das Wissen um seine Sterblichkeit ist tief in sein Selbstgefühl eingedrungen. „Nebst der Geschlechtsverschiedenheit, welcher mit dem Tierreich auch die ganze Pflanzenwelt unterworfen ist, . . . ist kein Naturgesetz ein so allgemeines als das Gesetz des Todes", heißt es in der „Philosophie des Lebens".[193]

Auch das Tier ist sterblich. Und ein angstvolles, dunkles Vorgefühl nahe drohenden Sterbens haben auch wohl alle höheren Tierarten; aber als des Geistes ermangelnd wissen sie um die Notwendigkeit und damit um die Gewißheit und Unentrinnbarkeit des Todes genau so wenig wie um ihre eigene Natur und ihr eigenes Wesen, worüber der Mensch sich doch eine Auffassung bilden kann. Der Sinn und die Bedeutung des menschlichen Todes sind ebenso spezifisch wie die menschliche Existenz überhaupt. Daß alle Zeit seines Lebens nichts ist als ein cursus ad mortem, wie Augustin es formuliert, das ist des Menschen „schmerzliche Scham".

Schlegel nun kann von seiner ganzen idealistisch, später ausgesprochen spiritualistisch, transzendent christlich bestimmten Haltung her niemals das Dasein des Menschen so notwendig als ein „Dasein zum Tode" erfahren, wie die moderne Phänomenologie (Heidegger) das zu erkennen glaubt. Tod bedeutet ihm keine Vernichtung; es ist nur so, daß das endliche, unvollkommene Leben zerstört wird, damit ein vollkommeneres Leben jenseits des Todes möglich sei. Und so wird der Tod sogar als notwendig begriffen.

In der „Transzendentalphilosophie" der Jenaer Nachschrift spricht er einmal von dem Tod als dem eigentlichen wahren Leben, was aber in dem vorliegenden Zusammenhang noch kaum in Beziehung gebracht werden darf zu analogen christlichen Vorstellungen der späteren Zeit, sondern Ausdruck der frühromantischen Geisteshaltung ist.[194] Der zum religiösen Erlebnis gewordenen Liebe war dort der Tod keine Schranke mehr. Denn das Leben nach dem Tode versprach — es war das die letzte gedankliche Konsequenz des Einheitsstrebens — eine innigere, geistigere Vereinigungsmöglichkeit.

Die Kölner Vorlesungen berühren das Todesproblem selbst fast überhaupt nicht, verkünden aber die individuelle Unsterblichkeit des Menschen als zu sei-

nem Wesen gehörend. Und im allgemeinen ist ja die Lehre der Unsterblichkeit eine Antwort auf das Bewußtsein des Sterbenmüssens. Der Mensch erscheint dort als Stufe des in Stufen gegliederten und sich entwickelnden Universums, von der es noch ein Fortschreiten nach einer höheren und höchsten Stufe gibt; daß er zu diesem Uebergang erst einmal das Tor des Todes durchschreiten muß, wird nicht erörtert, wohl weil der Akzent der Darstellung auf dem geistigen Element ruht, das nicht untergeht, sondern weiterlebt. Noch ist es ja auch so, daß in diesem Zusammenhang eines vom Ichbewußtsein ausgehenden Philosophierens das Ich sich sehr betont als Stück des Ur-Ich empfindet, in das es zu bestimmter Zeit und Stufe zurückkehren darf, damit sich der letzte und höchste Sinn menschlicher Freiheit erfülle. So bedeutet auch ähnlich für Novalis, der ja das „Leben" geradeswegs zum metaphysischen Prinzip erhebt,[195] der Tod ein Hineingehen zum Urgrund der Dinge.

In den Spätschriften erfährt Schlegel den menschlichen Körper in seiner realen Existenz sehr stark als „Leib des Todes und der Sünde, ohne daß deswegen der Tod selber dem in der Hoffnung lebenden Christen ein Gedanke des Schreckens und der Furcht wird. Tod und Schuld werden hier in unauflösbarer Beziehung gesehen. Durch die Sünde ist er in die Welt gekommen und hat sich dann auf das ganze ursprünglich nicht zum Sterben erschaffene und bestimmte Menschengeschlecht fortgeerbt. D. h. der Tod ist „nicht die Schuld selbst, sondern nur die natürliche Folge der Schuld",[196] die als Abfall des Geistes von Gott zu deuten ist, und die seinsmäßige Antwort auf die tragische „Verfallenheit der Menschheit" (Guardini) und das Verlorensein der Welt.

Der gläubige Schlegel weiß, daß mit dem Verlust des Paradieses und durch „die erste Seelenverfinsterung", die auch für die Spaltung des menschlichen Bewußtseins verantwortlich ist, selbst der organische Leib schlechter geworden ist, daß ihm jene höheren Lebenskräfte und Naturgeheimnisse, die der erste Mensch besaß, größtenteils entzogen wurden, und daß er, wie er früherhin unsterblich erschaffen war, schließlich dem Tod anheim fiel und den Keim zahlloser Krankheiten und Todeswurzeln in sich aufnahm. Auch geistige Schwäche, „äußere Mut- und Hilflosigkeit", gehören wie alles Aeußere nur dem sterblichen Leibe des Todes und dem Leben des Todes in dieser Welt an, welches aber wie die Gestalt dieser Welt vergänglich ist und dahinfährt wie ein Hauch.[197]

Schlegel denkt aber noch weiter. „Auf gleiche Weise ist durch den früher vorangegangenen Abfall desjenigen, welcher zuvor der Erste und Herrlichste unter allen erschaffenen Geistern gewesen war, der Tod auch in das Weltall gekommen, der ewige Tod nämlich, dessen Feuer unauslöschlich ist."[198] Noch ruht der alte Fluch des Sterbenmüssens auch auf der Natur, der der Mensch ja ebenfalls als Glied einem Teil seines Wesens nach angehört. Und „erst mit der Vollendung des Menschen kann der Tod besiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherstellung der Natur eintreten, nach welcher dann auch in ihr alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird".[199]

A. Quellen

Schlegel, Friedrich: Sämtliche Werke. Wien 1822–25, 10 Bde.
– Sämtliche Werke. Wien 1846, 15 Bde.
Einzelausgaben:
– Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. 1808 (S. W. 1846. Bd. 8).
– Philosophie des Lebens, in 15 Vorlesungen. Wien 1827 (S. W. 1846, Bd. 12).
– Philosophie der Geschichte. 18 Vorlesungen. Wien 1828, 2 Bde. (S. W. 1846, Bd. 13 und 14).
– Philosophische Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Dresden 1828/29; (S. W. 1846, Bd. 14).
– Rezension einer Schrift von Rhode: „Ueber den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde" (S. W. 1825, Bd. 10).
– Friedrichs Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804/06 (Kölner Vorlesungen) nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß des Verewigten. Hg. von C. J. H. Windischmann. Bonn 1837; 2 Bde.
– Neue philosophische Schriften. Hg. von Josef Körner, Frankfurt 1934.
– „Anfangspunkte christlichen Nachdenkens". Hg. von H. L. Held 1917.
– „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus". In: Zeitschrift „Die Oelzweige". 1. Jg. 1819 Nr. 103 und 104.
– Besprechungen J. G. Fichtes neuester Schriften, Heidelberger Jahrbücher der Literatur, 1. Jg. 1808.
– Zeitschrift „Athenäum" 1798–1800.
– Zeitschrift „Europa" 1803.
– Zeitschrift „Deutsches Museum" 1813.
– Zeitschrift „Concordia" 1820.
– „Von der Seele". Mit einer Einführung. Hg. von Günther Müller 1927.
– „Signatur des Zeitalters". Hg. von Werner Thormann, Mainz 1926.
– „Lessings Geist", aus dessen Schriften zusammengestellt und erläutert von Friedrich Schlegel, Leipzig 1804.
– Briefe an seinen Bruder August Wilhelm. Hg. von Oskar Walzel 1890.
– Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Hg. von Josef Körner 1926.
– Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels, 1818–1820. Hg. von H. Finke; München 1923.
– Briefe an Frau Christina von Stransky. Hg. von M. Rottmanner. 2 Bde. 1907, 1911.
– Vorrede von Friedrich Schlegel zu „Dom heiliger Sänger", von Johann Peter Silbert.

B. Literatur

Boesmiller, Franziska: Der ältere Friedrich Schlegel in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und katholischen Lehre. München 1929.
Braig, Friedrich: Philosophie Friedrich von Schlegels in: „Der katholische Gedanke". 2. Heft 1936, S. 177 ff.
Brinkmann, Hennig: Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik. Augsburg 1926.
Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers. Bd. I. Berlin 1870.
Elkuß, Siegbert: Zur Beurteilung der Romantik und Kritik ihrer Erforschung 1918.
Enders, Carl: Friedrich Schlegel. Leipzig 1913.
Feuchtersleben, E. Freiherr von: Friedrich von Schlegels Biographie. S. W. 1846, Band 15.
Finke, Heinrich: Briefe an Friedrich Schlegel, Köln 1917. Ueber Friedrich Schlegel, Rektoratsrede. Freiburg i. Brsg. 1918.
Folwartschny, Helmut: Friedrich Schlegels Verhältnis zur Philosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte im Ausgang des 18. Jh. Breslau 1930.

Horwitz, Hugo: Das Ichproblem der Romantik. München 1916.
Imle, Fanny: Friedrich Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus 1927.
Joachimi, Marie: Die Weltanschauung der Romantik. Jena 1905.
Kircher, Erwin: Philosophie der Romantik. Jena 1906.
Kluckhohn, Paul: Die Auffassung der Liebe in der Literatur und Romantik. Halle 1922.
— Die deutsche Romantik. Bielefeld-Leipzig 1924.
Körner, Josef: Romantiker und Klassiker. Berlin 1924.
Martin, Alfred von: Das Wesen der romantischen Religiosität. Deutsche Vierteljahrsschrift II. 1924.
— Romantischer Katholizismus und katholische Romantik. Hochland XXIII (1925/26).
— Romantische Konversionen. Logos 17. 1928.
Mann, Otto: Zur Philosophie des Friedrich Schlegel. Blätter für deutsche Philosophie. 9. Bd. 1936.
Meißinger, Karl August: Die Gestalt Friedrich Schlegels. Hochland 1935 (April).
Staudenmaier, Franz Anton: Andenken an Friedrich von Schlegel, Tübinger Theol. Quartalschrift 1832.
Steppun, Friedrich: Friedrich Schlegel als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, Logos I, 1910.
Stock, Hans: Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Marburg 1930.
Wiese, Benno von: Friedrich Schlegel — Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen. 1927.
Thormann, Werner E.: Prophetische Romantik. Mainz 1924.

Behn, Siegfried: Einleitung in die Metaphysik. Freiburg i. Brsg. 1933.
Dempf, Alois: Görres spricht zu unserer Zeit. Freiburg i. Brsg. 1933.
— Kierkegaards Folgen. Leipzig 1935.
Ettlinger, Max: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. München 1924.
Haecker, Theodor: Was ist der Mensch? Leipzig 1933.
— Der Christ und die Geschichte. Leipzig 1935.
Krieck, Ernst: Völkisch-politische Anthropologie. I. Die Wirklichkeit. Leipzig 1936.
Landsberg, P. L.: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt-M. 1934.
Rickert, Heinrich: Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen 1934.
Spann, Ottmar: Erkenne dich selbst! Eine Geistesphilosophie als Lehre vom Menschen in seiner Weltstellung. Jena 1935.
Winter, Eduard: Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Paderborn 1931.
Windelband-Heimsoeth: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1935.

Anmerkungen

1. Transzendentalphilosophie, Körner, Neue Philos. Schriften, S. 200; vgl. dazu S. 121. S. 141 f.
2. Vgl. Windischmann II S. 428: „Wenn der denkende Geist die größte aller Entdeckungen macht, wenn er sich selbst findet, wird er seines eigentlichen Bürgerrechtes inne, nimmt Platz im Reiche der Geister. Aber wie groß ist diese Wirkung! Es ist eine völlige Verwandlung."
3. Im Verlauf der Arbeit wird die hierarchische Ordnung des Geist-Leiblichen im Menschen und vor allem die Führung des Geistes stark herausgestellt werden. Und zwar soll die Betonung der Geistigkeit nicht als Gegengewicht erscheinen gegen den Idealismus oder die Romantik schlechthin, zu deren Wesen ja geradezu ein „Naturalismus des Ideellen" (Kircher S. 16) gehört, und die in einseitiger, falscher, wenn auch großartiger Besonderung in der Verabsolutierung des Geistes gipfelten, sondern vor allem gegen die Tendenzen des modernen Naturalismus, der ja seinerseits in seinen Anfängen, geistesgeschichtlich gesehen, noch in der Zeit der Hochblüte des Idealismus und der Romantik gründet, nämlich in der Philosophie des Schellingschen Gleichgewichtssystems von 1809/10, wohin die Linie Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche, Scheler, Klages letzten Endes rückwärts einmündet.
4. Vgl. Philosophie der Sprache ... S. 1.
5. Transzendentalphilosophie S. 200.
6. Vgl. Wind II S. 3 f.
7. Vgl. etwa Concordia S. 200 und 217.
8. Transz. phil. S. 200.
9. Landsberg S. 64.
10. Transz. phil. S. 159.
11. Ebd. S. 188 u. 198.
12. Ebd. S. 200.
13. Ebd. S. 151.
14. Ebd. S. 152.
15. Ebd. S. 199.
16. Wind. I S. 211.
17. Vgl. Körner, Neue phil. Schriften S. 61.
18. Wind. II S. 193.
19. Vgl. Wind. II S. 193 f.
20. Vgl. Wind. II S. 171.
21. Wind. II S. 193.
22. Wind. II S. 205.
23. Vgl. dazu etwa II. Jacobi Rezension S. 286.
24. Vgl. etwa Transz. phil. S. 158 ff.
25. Wind. II S. 209 f.
26. Wind. II S. 210.
27. Vgl. Wind. I S. 291; vgl. dazu Folwartschny S. 12.
28. Wind. II S. 19; vgl. dazu Wind. II S. 17.
29. Vgl. Lucinde S. 161; und Staëlvorlesung, in: Neue phil. Schriften.
30. Wind. II S. 19.
31. Vgl. Wind. II S. 535.
32. Wind. II S. 21.
33. Günther Müller, Von der Seele, S. LII ff.
34. Vgl. Otto Mann, Zur Philosophie des Friedrich Schlegel. Blätter für deutsche Philosophie, 9. Band 1936, S. 441.
35. Wind. II S. 22, vgl. dazu Wind. II S. 37.
36. Vgl. dazu G. Müller S. LIII.

37. Vgl. Wind. II S. 40.
38. Vgl. dazu auch die eindeutige Aussage der Transz. phil. S. 194.
39. Vgl. Wind. II S. 26 Schlegels Polemik gegen Fichtes Auffassung.
40. Vgl. Wind. II S. 108 f.
41. Wind. I S. 340.
42. Wind. I S. 111.
43. Wind. II S. 22.
44. Vgl. Wind. II S. 18 u. Wind. II S. 433 Fragment von 1805.
— Bei der ablehnenden Beurteilung des Seinsbegriffes kümmert sich Schlegel nicht um die etwas in Vergessenheit geratene fundamentale Wahrheit der metaphysischen Analogie — die logische kennt er wohl (vgl. Wind. I S. 152) — und des analogen Verständnisses des Seins. Darum sieht er den Seinsbegriff letztlich an der fallacia aequivocationis zerbrechen und ablösungsbedürftig durch den ihm philosophisch echteren Begriff des Werdens. Vgl. dazu aber Wind. II S. 112, wo die gänzliche Verwerfung des Begriffes des Seins und desgleichen eines jeden Nicht-Ich oder Außer-Ich als durchaus falsch und unstatthaft erklärt wird.
45. Wind. I S. 108.
46. Wind. II S. 19 und Wind. I S. 111.
47. Vgl. Wind. II S. 68.
48. Wind. II S. 17 Der Begriff des Werdens — das Werden ist „Höchste Realität", „eine lebendig bewegliche Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt" (Wind. I S. 112) soll die rechte Distanz zwischen Endlichem und Unendlichem ins richtige Verhältnis setzen. Man vergleiche damit die Polemik gegen Kant, dem ebenso wie auch Fichte immer wieder vorgeworfen wird (z. B. Wind. II S. 414), „auf halbem Wege stehengeblieben" zu sein. Kant, sagt Schlegel u. a. (Wind. II S. 412 ff; 416 f.) habe „vom Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen keine Ahnung, und ebensowenig von der Identität des Idealen und Realen".
49. Wind. II S. 61, vgl. Wind. II S. 26.
50. Horwitz, Das Ichproblem der Romantik, S. 104.
51. Vgl. u. a. Staëlvorlesung S. 247.
52. Vgl. dazu Wind. I S. 55 und 58.
53. Wind. II S. 20.
54. Vgl. Wind. II S. 5 ff; S. 12 f; S. 258.
55. Wind. II S. 28.
56. Unter Sinnen sind hier Gehör, Gesicht, Gefühl verstanden; Geruch und Geschmack sind philosophisch weiter nichts als Modifikationen des Gefühlssinns.
57. Vgl. Wind. II S. 37 und 39; vgl. dazu Staëlvorl. S. 247 f.
58. Wind. II S. 64; vgl. Wind. I S. 276 f.
59. Vgl. Marie Joachimi, Die Weltanschauung der Romantik, S. 45 f. und S. 74.
60. Im letzten seiner Werke, den Vorlesungen über „Philosophie der Sprache und des Wortes" weicht Schlegel von Grundsätzen ab, die er in früheren Vorlesungen z. B. der Staëlvorlesung vertreten hatte. Vgl. z. B. S. W. VX (Wien 1846) S. 102 f.
61. Vgl. Wind. II S. 136 und Transz. Phil. S. 166.
62. Wind. II S. 66.
63. Wind. II S. 65.
64. Vgl. Kluckhohn: Die Auffassung der Liebe S. 401.
65. Vgl. Wind. II S. 148.
66. Wind. II S. 44.
67. Wind. II S. 59.
68. Ebd. S. 84.
69. Wind. II S. 148.
70. Vgl. Vorrede zu Silberts „Dom heiliger Sänger" S. VIII.
71. Vgl. Phil. des Lebens S. 27 und Phil. der Sprache S. 41.

72. Vgl. Phil. des Lebens S. 362.
73. Vgl. damit, „Von der Schönheit in der Dichtkunst" 1795/96, Neue phil. Schriften. S. 364, und Walzel, Briefe Friedrichs an seinen Bruder August Wilhelm, S. 125.
74. Vgl. Folwartschny S. 33.
75. Wind. II S. 244.
76. H. Brinkmann, Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik S. 54.
77. Günther Müller, Von der Seele, S. VII.
78. Vgl. dazu Alfred von Martin, Romantische Konversionen; Logos 17, 1928, S. 155.
79. Vgl. Wind. II S. 280.
80. Wind. II S. 209.
81. Concordia S. 200.
82. Ebd. S. 201.
83. Ebd. S. 201.
84. Ebd. S. 209.
85. Ebd. S. 203.
86. Phil. des Lebens S. 33.
87. Concordia S. 207 und Phil. der Sprache S. 145.
88. Phil. der Geschichte.
89. Vgl. etwa Walzel, Briefwechsel S. 126; vgl. dazu auch etwa Jugendschriften II S. 329 f und Transz. Phil. S. 127 u. 172; vgl. dazu die spätere Auffassung Wind. II S. 461; Phil. des Leb. S. W. XII S. 63 und 75; I Jacobi-Rezension S. 276 f und Concordia S. 208.
90. Vgl. auch I. Jacobi-Rezension S. 276.
91. Ebd. S. 276 und auch Transz. Phil. S. 127.
92. Vgl. dazu I. Jacobi-Rezension S. 277.
93. Vgl. G. Müller, S. LXIII.
94. Concordia S. 201 und 203.
95. Ebd. S. 203.
96. Vgl. auch Phil. des Lebens S. 472 ff.
97. Concordia S. 203.
98. I. Jacobi-Rezension S. 274.
99. Vgl. Thormann S. 111.
100. Concordia S. 205.
101. Ebd. S. 207.
102. Ebd. S. 201.
103. Vgl. Phil. d. Leb. S. 143.
104. Concordia S. 211; vgl. auch ebd. S. 212 ff.
105. Phil. des Leb. (S. W. XII) u. a. S. 379 ff; vgl. dazu auch Phil. der Geschichte I S. 238 und II. Jacobi-Rezension S. 286.
106. Concordia S. 210.
107. Rhode-Rezension S. 236 (S. W. 1846 VIII); vgl. dazu auch Concordia S. 217.
108. Concordia S. 214.
109. Rhode-Rezension. S. W. Band VIII S. 236.
110. Vgl. Phil. des Lebens S. 58.
111. Vgl. Phil. des Lebens 143; vgl. dazu auch Wind. II S. 497, Fragment von 1817.
112. Wind. I S. 76.
113. Vgl. Phil. der Sprache S. 28, Phil. des Lebens S. 28 und S. 131.
114. Vgl. Transz. Phil. S. 166 und 181; vgl. auch Wind. II S. 149 und 191; und Concordia S. 213.
115. Phil. der Sprache S. 121; vgl. auch S. 220 f.
116. Phil. des Lebens S. 160.
117. Vgl. Phil. der Sprache S. 146, S. 176, 214, 247, vgl. dazu auch Wind. II S. 45 f.
118. Phil. des Lebens. S. 299 ff.
119. Ebd. S. 301.

120. Vgl. F. Imle, Die Entwicklung Friedrich Schlegels von Kant zum Katholizismus Seite 250.
121. Vgl. etwa Concordia S. 219 f.
122. Vgl. auch „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens" S. 38 f.
123. Vgl. dazu Phil. der Sprache S. 63.
124. Concordia S. 220, vgl. dazu auch Phil. der Sprache S. 125 u. Phil. des Lebens. S. 46.
125. Vgl. Phil. des Lebens S. 89 f und S. 131.
126. G. Müller, Von der Seele, S. LXV f.
127. Von der Schönheit in der Dichtkunst, Neue Phil. Schriften S. 368.
128. Transz. Phil. S. 121 f.
129. Vgl. Imle S. 191.
130. Phil. des Lebens S. 31 und S. 231.
131. Vgl. Phil. des Lebens S. 84 und 231; Ueber die neuere Geschichte 1810, S. 42; Phil. der Sprache S. 55.
132. Phil. des Lebens S. 231.
133. II. Jacobi-Rezension S. 286.
134. Wind. II S. 486 (Fragment von 1815).
135. Vgl. Phil. der Sprache S. 35 und Phil. des Lebens S. 57 f.
136. Phil. des Lebens (S. W. XII) S. 47.
137. In der häufig genug zu Tage tretenden Ueberschätzung des Gefühls als zentraler Kraft sind noch Nachklänge der Schleiermacher-Freundschaft herauszuspüren.
138. Phil. der Sprache S. 151; vgl. dazu S. 152 f und 209.
139. Phil. der Sprache S. 209.
140. Ebd. S. 159.
141. Vgl. dazu Phil. der Sprache S. 32 und Phil. der Geschichte I S. 237.
142. Phil. des Lebens S. 302.
143. Phil. der Geschichte I S. 239.
144. Phil. der Sprache S. 38 und S. 163 ff.
145. Die christliche Metaphysik versuchte seit Augustin die geoffenbarte Lehre von der Trinität aus ihrem Nachbild im Geiste, d. h. mit im menschlichen Geiste aufgefundenen Analogien, dem Verständnis möglichst nahe zu bringen. Der Augustinismus des Mittelalters bemühte sich noch bis zu Albert dem Großen eifrig darum, und erst der Aquinate steht dieser symbolischen Theologie kühler gegenüber. Vgl. dazu Wind. II S. 479 u. 507.
146. Phil. der Geschichte I S. 238.
147. Phil. des Lebens S. 34.
148. Phil. des Lebens S. 28; S. 30 und S. 103; vgl. auch Phil. der Sprache S. 34.
149. Phil. des Lebens S. 28 f. und Seite 31.
150. Vgl. Phil. der Sprache S. 37.
151. Phil. der Geschichte S. 236.
152. Concordia S. 217.
153. Ebd. S. 217.
154. Vgl. Landsberg S. 24.
155. Vgl. hierzu Wind. II S. 318.
156. Transz. Phil. S. 155.
157. Wind. II S. 318.
158. Wind. I S. 55.
159. Vgl. Wind. II S. 33.
160. Wind. II S. 71.
161. Wind. II S. 33.
162. Vgl. dazu Wind. II S. 114 f.
163. Ueber die neuere Geschichte. 1810. S. 32.
164. Vgl. Wind. II S. 220.
165. Wind. II S. 215 und 217.
166. Ebd. S. 220.

167. Wind. II S. 121.
168. Ebd. S. 221.
169. Wind. I S. 65.
170. Wind. II. S. 221.
171. Vgl. Phil. der Sprache S. 34 f.
172. Europa 1803, I. S. 114.
173. Vgl. Wind. II S. 318 und Phil. d. Gesch. I S. 14.
174. Wind. II S. 318.
175. Wind. II S. 131 f. Zwar ist hier im Zusammenhang Körper zunächst als physikalisches ens im Gegensatz zum Geist gemeint; das Bild läßt sich aber auch in weiterer Analogie auf den organischen Körper, den Geist und Seele zugeordneten Leib beziehen. Denn „der Begriff eines bis zum Extrem vollendeten, auch des körperlichst ausgebildeten Körpers ist auf die organischen, besonders auf die tierischen Wesen anwendbar, als welche die höchst körperlichen Körper sind." (Wind. II S. 132.)
176. Vgl. Oswald Menghin, Geist und Blut S. 16.
177. Concordia S. 217.
178. Vgl. Wind. II S. 318.
179. Vgl. Concordia S. 217 und Wind. II S. 71.
180. Vgl. Phil. der Sprache S. 40 f.
181. Vgl. F. Imle S. 188 f.
182. Vgl. Dempf, Görres spricht zu unserer Zeit S. 172 u. 178.
183. Vorlesungen der Frau von Staël, in: Neue phil. Schriften S. 252.
184. Theodor Haecker, Was ist der Mensch?, S. 187.
185. Vgl. etwa Phil. des Lebens S. 37 und 103.
186. Vgl. Phil. der Sprache S. 142 und 176 f.
187. Wind. I S. 57.
188. Vgl. etwa Phil. des Lebens S. 103.
189. Ebd. S. 103.
190. Vgl. F. Boesmiller S. 51.
191. Phil. des Lebens S. 103.
192. Ebd. S. 93.
193. Phil. des Lebens S. 481.
194. Vgl. Kluckhohn, Auffassung der Liebe S. 390 ff.
195. Vgl. H. Brinkmann, S. 29.
196. Phil. des Lebens S. 145.
197. Rottmanner I S. 391.
198. Phil. des Lebens S. 126.
199. Ebd. S. 481.

Friedrich Schlegel wird, wo nicht anders angegeben, zitiert nach den Einzelausgaben seiner Werke.

Lebenslauf

Am 11. Juni 1911 bin ich als Tochter des Hauptschriftleiters Bruno Trabert und seiner Gattin Maria, geb. Greiner, in Wiesbaden geboren. Ich bin katholischer Konfession. Nach einjährigem Besuch der Mittelschule war ich neun Jahre Schülerin des Lyzeums der Englischen Fräulein in Wiesbaden und siedelte dann über zum Städtischen Oberlyzeum zu Wiesbaden, wo ich Ostern 1931 die Reifeprüfung bestand. In den folgenden Jahren studierte ich an der Universität Bonn Philosophie, Germanistik, Französisch und katholische Theologie. Ich hörte vor allem die Vorlesungen der Professoren: Becker, Behn, Curtius, Dempf, Dyroff, Enders, Hempel, Junglas, Lützeler, Moldenhauer, Naumann, Rademacher, Rothacker, Schneider, v. Rintelen, Söhngen, Vogels, Walzel.

Die mündliche Doktorprüfung fand statt am 17. Juni 1936.

Magda Trabert.